Volkskundliche Untersuchungen

Von einem internationalen Kreise befreundeter Forscher

Eduard Hoffmann-Krayer

dargebracht

zur Feier des zwanzigjährigen Bestehens des
Schweizerischen Archivs für Volkskunde

Im Auftrage
der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde
herausgegeben von
HANNS BÄCHTOLD



1916

Basel
Schweiz. Gesellschaft f. Volkskunde
Augustinergasse 8.

Strassburg i. E.
K. J. Trübner, Verlagsbuchhandlung
am Münsterplatz.

(S.-A. des „Schweiz. Archiv für Volkskunde“)
Bd. XX (1916).

EDUARD HOFFMANN-KRAYER,

DEM GRÜNDER UNSERER GESELLSCHAFT UND IHRER ZEITSCHRIFTEN
IN DANKBARER ANERKENNUNG ZWANZIGJÄHRIGER ARBEIT
FÜR DIE SCHWEIZERISCHE VOLKSKUNDE
GEWIDMET VON DER

SCHWEIZERISCHEN GESELLSCHAFT
FÜR VOLKSKUNDE.

Inhaltsverzeichnis.

Sommaire.

Eine bemerkenswerte Volksliederpublikation.

Von Antti Aarne, Helsingfors.

Der Leser dieser Festschrift wird ersucht, sich für einen Augenblick weit in den Norden zu versetzen, in das Land, das wegen seiner zahlreichen Binnenseen zuweilen das Land der tausend Seen genannt wird. In diesem Lande, in Finnland, hat die Volksdichtung und die Erforschung derselben schon längere Zeit in hohem Grade die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt. Im Lauf der Jahrzehnte hat man eine ungeheure Menge Volksdichtungen verschiedener Art aus dem Volksmunde gesammelt, und dieser Schatz wird im Archiv der Finnischen Literaturgesellschaft zu Helsingfors verwahrt. Der nächstliegende Zweck dieser Sammelarbeit ist gewesen, rein volkstümliches Material für wissenschaftliche Forschungen anzuschaffen, jedoch hat auch das Verständnis für die grosse nationale und kulturelle Bedeutung der finnischen Volkspoesie für unser Volk viel dazu beigetragen, diese Arbeit zu fördern. Die grosse Menge des Materials hat zur Folge gehabt, dass man in Finnland ein besonderes Verfahren zur Erforschung der Volkspoesie eingeschlagen hat, die sog. geographische Methode, die darin besteht, dass man die verschiedenen Varianten in geographischer Reihenfolge mit einander vergleicht und sich bestrebt, dadurch die Urform und die Schicksale der Volksdichtung, welcher Art sie auch seien, zu ermitteln. Und diese Methode hat man bei vielen Untersuchungen angewandt. Dass man hier zu Lande auf eine wissenschaftliche Behandlung der Volkspoesie grossen Wert legt, geht am deutlichsten daraus hervor, dass die finnische und vergleichende Volkspoesieforschung an Finnlands Universität ihren ständigen Vertreter hat, neben welchem noch drei andere Dozenten regelmässig Vorlesungen in diesem Fache halten.

Das merkwürdigste und bekannteste Erzeugnis der finnischen Volkspoesie ist die Sammlung der epischen Lieder Kalevala, dessen erste Ausgabe, das sog. „Alte Kalevala“ im Jahre 1835 und dessen zweite, sehr erweiterte, im Jahre 1849 im Druck erschien. Der Zusammensteller des Kalevala war

Elias Lönnrot. Im alten Kalevala benutzte er Liedervarianten, die er auf mehreren Sammlungsreisen eigenhändig aus dem Volksmunde aufgezeichnet hatte. Lönnrot setzte seine Sammelarbeit fleissig fort auch nach der Beendigung des Werkes, und als etwas später einige Studenten, die sich für die Volkspoesie und Erforschung der finnischen Sprache begeisterten, ihm ihre Hülfe zu teil werden liessen, wuchs der Vorrat an Liedern schnell. Für das neue Kalevala konnte Lönnrot also eine viel grössere Menge Liedervarianten benutzen, als ihm bei der Zusammenstellung des alten Kalevala möglich gewesen war. Aber auch damit hatte das Sammeln von Liedern noch keineswegs sein Ende. Es wurde Jahrzehnte lang fortgesetzt, so dass die Finnische Literaturgesellschaft heutzutage mehr als 40,000 Liederaufzeichnungen besitzt. Die Sammelarbeit, die sich im Anfang nur auf die alten Lieder beschränkte, hat später alle Arten der Volkspoesie umfasst, und die Zahl aller Aufzeichnungen zusammen nähert sich bereits einer halben Million.

Die finnische Volkspoesieforschung kann sich also auf reiches volkstümliches Material gründen. Aber die Aufzeichnungen existieren zum grössten Teil nur als Handschriften, und als solche ist ihre Erhaltung nicht vollkommen gesichert. Erstens werden die Handschriften durch den Gebrauch verdorben. Einige von ihnen sind auch schon beinahe unleserlich geworden oder sonst in einem solchen Zustande, dass man sie nicht mehr ohne Gefahr den Forschern anvertrauen kann. Zweitens liegt immer die Möglichkeit vor, dass die Sammlungen durch Feuerschaden oder irgend ein anderes Unglück vernichtet werden könnten.

Die Fürsorge für die Erhaltung der Sammlungen hat Anlass dazu gegeben, Mittel zu ersinnen, um eine Gefahr auszuschliessen. Das sicherste und natürlichste Mittel wäre, sie dem Druck zu übergeben. Dieser Gedanke ist auch schon lange in der Finnischen Literaturgesellschaft gehegt worden, doch ist man in seiner Verwirklichung bis zum heutigen Tage noch kaum über den Anfang hinaus gekommen. Vor mehr als 65 Jahren plante der Sprachforscher M. A. Castrén einen Druck der epischen und Zauberlieder, und im Jahre 1866 machte Otto Donner sich auch schon an die Arbeit, obgleich sie bald unterbrochen wurde, da man es für wünschenswert hielt, die Sammlungen noch zu vervollständigen. Später

wurde die Arbeit fortgesetzt, das Ergebnis derselben beschränkte sich jedoch auf ein einziges Heft. Als man den Druck nach einem neuen Plan wieder aufgriff, war das Resultat zwei Teile Lieder des Gouvernements Archangel (1908). Die Redaktionsarbeit wurde von A. R. Niemi gehandhabt. Es bedurfte jedoch, um die Lieder druckfertig zu machen, so vieler Arbeit, und die Kosten stiegen infolge des grossen Umfangs der Sammlungen so hoch, dass die Mittel der Finnischen Literaturgesellschaft dazu nicht ausreichten. Also immer wieder dasselbe Hindernis, Geldmangel, das sich der Verwirklichung der Veröffentlichungsidee die ganze Zeit in den Weg gestellt hatte.

Unterdessen wurde eine Sicherstellung der Sammlungen immer notwendiger. Wenn die kostbaren, nationalen Schätze in irgend einer Weise vernichtet würden, so wäre dieser Verlust zum grossen Teil unersetzlich. Man beschloss sich an die verschiedenen Volksschichten zu wenden, mit einer Erkundigung, ob sich eine genügende Anzahl von Personen finden liesse, die sich in Anbetracht der Bedeutung der Sache verpflichten würde, durch Abonnement die Liederveröffentlichung zu unterstützen, wenn es zu einer solchen kommen sollte. Der Preis für die ganze Ausgabe wurde auf 400 finnische Mark (= 400 Frc.) festgesetzt. Und das Ergebnis war ein ganz unerwartet günstiges. Die Anzahl der Abonnenten wuchs in die Hunderte, und heute gibt es ihrer etwa 500. Die durch sie vertretene Unterstützungssumme beträgt also im Ganzen 200,000 finnische Mark. Hierzu kommen noch aus einer finnischen Stiftung, aus „der Stiftung des Kommerzienrats Otto A. Malm“, eine für diesen Zweck geschenkte Summe von 30,000 Mark.

Die gesellschaftliche Stellung der Abonnenten der Liederveröffentlichung ist sehr verschieden. Zunächst finden wir unter ihnen die Beamtenklasse zahlreich vertreten, von den Mitgliedern der Regierung, Senatoren und Präsidenten der Obergerichte an. Unter den Abonnenten gibt es Professoren der Universität, Richter, Ärzte, Ingenieure, Architekten, Feldmesser, Bankdirektoren, Postmeister, Eisenbahnbeamten, Agronomen, Gymnasial- und Volksschullehrer, und auch an Pastoren fehlt es nicht. Geschäftsleute, Künstler, Schriftsteller und Journalisten haben sich angeschlossen. Wenn ich noch hinzufüge, dass unter den Abonnenten sich auch ein Land-

mann, ein Bauernsohn, ein Schneider und ein Bäcker befinden, und dass auch die Studenten ihren Anteil an der Sache haben, so haben wir als Teilnehmer alle Volksschichten, soweit ihr Vermögenszustand den Anschluss möglich gemacht hat. Ausser einzelnen Personen haben sich zuweilen auch Bibliotheken, Zeitungen, Studentenkorporationen und Volkshochschulen als Abonnenten angemeldet.

Wenn man die gesellschaftliche Stellung der Abonnenten einer Prüfung unterzieht, so merkt man leicht, dass die meisten Abonnenten in ihrem alltäglichen Wirkungskreis der Volkspoesie und deren wissenschaftlichen Forschung fremd gegenüber stehen. Man kann sogar sagen, dass nur sehr wenige von den Abonnenten jemals die neue Veröffentlichung benutzen werden. Ihr Zweck ist ja auch ein ganz anderer gewesen, sie haben an dem Bau eines grossen nationalen Denkmals teilnehmen wollen, das ohne ihre Mitwirkung niemals aufgerichtet worden wäre. Hier macht sich also dasselbe Interesse geltend, von dem schon die Sammlungen selbst ebenfalls ein Ergebnis sind; der Unterschied besteht nur darin, dass das eine Mal die wohlhabenderen, das andere in bemerkenswertem Grade die niedrigeren Volksklassen die Mitwirkenden sind.

Als die ökonomische Seite der Druckangelegenheit auf diese Weise glücklich gesichert war, schritt man gleich zur Ausführung, und seit dem letzten Frühjahr sind mehrere jüngere Forscher und Kenner der Volksdichtung fleissig mit Ordnen, Korrekturlesen u. a. beschäftigt. Das Riesenwerk, das den Titel „*Suomen kansan vanhoja runoja*“ (Alte Lieder des finnischen Volkes) tragen soll, wird nicht nur die im eigentlichen Finnland, in den verschiedenen Landschaften desselben, gesammelten Liederschätze enthalten, sondern desgleichen in Russland (in Ingermanland, den Gouvernementen Archangel, Olonets und Twer) und bei den in Skandinavien wohnenden Finnen im Verlauf der Jahrzehnte gemachte Aufzeichnungen. Die Anzahl der Liederstrophen steigt bis zu einer Million, und sie füllen 900 Bogen grossen Formats oder zirka 15,000 zweispaltige Seiten. Die Sammlungen werden nach den Landschaften geordnet. Die Lieder, sowohl die epischen als lyrischen, sollen teils nach den Sammlungen, in derselben Reihenfolge, in welcher diese an die Finnische Literaturgesellschaft gelangt sind, teils dem Inhalt nach geordnet werden. Letzterwähnte Verfahrungsweise soll bei den Liedern des

Gouvernements Archangel — die obgenannten von A. R. Niemi redigierten Veröffentlichungen der Lieder des Gouvernements Archangel sind in derselben Weise angeordnet — und bei den aus Tawastland, d. h. Zentral-Finnland, erhaltenen Sammlungen, die die tawastländische Studentenkorporation sich verpflichtet hat, einzeln im Druck herauszugeben und zu verlegen, in Anwendung kommen. Der Anteil der tawastländischen Korporation an der gemeinschaftlichen Arbeit ist um so bemerkenswerter, weil sie, um die Lieder ihrer Heimat möglichst genau zu erhalten, durch Zeitungen und einzelne Sammler die tawastländischen Sammlungen noch vergrössert hat. Auch die Zauberlieder der verschiedenen Landschaften sollen ihrem Inhalt nach geordnet werden. Beim Drucke folgt man genau den ursprünglichen Aufzeichnungen. Das Werk wird ebenfalls Notizen über die Sammler und Sänger enthalten.

Der Abonnementspreis der Sammlung, 400 finnische Mark, kann auf Wunsch der Abonnenten gleich voll erlegt werden; um jedoch den weniger Bemittelten das Einhalten ihrer Verbindlichkeit zu erleichtern, ist den Abonnenten auch Gelegenheit geboten, Abzahlungen im Verlauf von fünf Jahren zu machen, in welcher Zeit man berechnet hat, mit der Herausgabe des Werkes fertig zu sein. Die Zahlungen können jährlich mit 80 Mark oder jeden dritten Monat, d. h. vierteljährlich mit 20 Mark entrichtet werden.

Ich habe ausländischen Freunden der Volksdichtung Kenntnis von dieser für unsere Verhältnisse grossartigen Liederveröffentlichung geben wollen. Denn wenn auch die Geisteserzeugnisse eines Volkes natürlich ihren besonderen Wert für das Volk selbst haben, so besitzen sie ebenfalls eine internationale Bedeutung. Sie können die vergleichende internationale Forschung fördern. Die Schöpfungen eines Volkes können Elemente enthalten, die auch bei einem anderen Volke zu finden sind, und reichliche Schätze sind immer im Stande, das Wesen und den Charakter der Volksdichtung im allgemeinen zu beleuchten, wo immer sie auch entstanden und aufgezeichnet wurden.

Zum Ritus der verhüllten Hände.

Von Hanns Bächtold, Basel.

Albrecht Dieterich hat in einem Vortrage, den er 1896 in Marburg und 1904 in erweiterter Form am zweiten internationalen Kongress für allgemeine Religionsgeschichte in Basel gehalten hat, zuerst auf diesen Ritus aufmerksam gemacht.[1]) Dieterich wies darin auf eine grosse Zahl altchristlicher Denkmäler hin, namentlich Marienbilder und Sarkophagreliefs, die Apostel und Heilige darstellen, wie sie mit verdeckten Händen das heilige Tuch, den Himmelsschlüssel, die Märtyrerkrone und ähnliches von Christus empfangen oder sich so heiligen Personen nähern. Er machte auch auf das byzantinische Hofzeremoniell aufmerksam, nach welchem Beamte und Gesandte mit verhüllten Händen vor den König treten, und verfolgte den Brauch weiter im hellenistischen Isiskult, bei dem das heilige Wasser nur mit bedeckter Hand gefasst werden darf.

Aus zwei Gründen mussten nach Dieterichs Meinung die Hände verhüllt werden: entweder um etwas Heiliges nicht mit blossen Händen zu berühren oder um dem Verehrungswürdigen nicht mit unbedeckten Händen zu nahen und es dadurch zu entweihen oder zu beleidigen.

Nach seiner Vermutung ist Persien die Heimat des Brauches. Von dort kam er durch Alexander den Grossen zu den hellenistischen Höfen und Reichen, drang im hellenistischen Aegypten in den Isiskult ein und wanderte weiter nach Rom und nach Byzanz. „In den Handschuhen der Kaiser und Bischöfe, der höfischen und kirchlichen Trachten", sagte er am Schlusse, „setzten sich manigfach im Mittelalter bis heute Ritus und Mode der verhüllten Hände fort".

Aus den Materialien in Dieterichs Nachlass hat Richard Wünsch einige weitere Nachweise dafür beigebracht, zumeist aus dem offiziellen Kirchenbrauche. Auf einige wenige seltsame Formen des Fortlebens der verhüllten Hände im heutigen Volksbrauche möchte ich hier aufmerksam machen, indem ich meinen Vortrag, den ich in der philologischen Sektion der Marburger Philologenversammlung 1913 gehalten habe, in etwas veränderter Form wiedergebe. Ich lasse dabei die

[1]) vgl. Kleine Schriften, herg. von R. Wünsch 440 ff.

Fälle beiseite, bei denen die Verhüllung durch Handschuhe vorgenommen wird, führe aber andrerseits Bräuche an, die als letzte Ausläufer dieses Ritus aufgefasst werden können.

Schon Dieterich hat die Bräuche bei der Kommunion im gallikanischen Ritus und Canon 36 des Conciliums Autissiodorense[1]) angeführt, der befiehlt: „Non licet mulieri nuda manu eucharistiam accipere". Diese Forderung scheint mit der andern parallel zu gehen, die schon Paulus im ersten Korintherbrief Kap. XI, Vers 5 ff. stellte, dass die Frau beim Gebete zu Gott in der Kirche das Haupt bedeckt haben solle. Spuren dieser kirchlichen Verordnungen treffen wir heute noch z. B. in Nassau,[2]) wo die Mädchen und Frauen beim Abendmahle mit verdeckten Händen erscheinen: Unverheiratete legen das dazu verwendete Taschentuch einfach über die Hände, Verheiratete aber halten es mit einer Hand an einem Zipfel fest. Aus demselben Grunde gehörte auch, früher wenigstens, das Taschentuch in der Ostschweiz und im Elsass eigentlich zur Kirchentracht der Frauen und Mädchen[3]): sie hielten es schön zusammengelegt auf dem Gesangbuch, das sie sorgfältig in den gefalteten Händen trugen. Im Böhmerwald haben alle Mädchen ein weisses gesticktes Taschentuch auf dem Gesangbuch liegen, das sie beim Gang in die Kirche stets offen in der Hand tragen. Dieses Taschentuch wird auch beim Tanz in der Hand behalten.[4])

In den Abbruzzen[5]) wird die Verhüllung auf andere Weise vorgenommen. Wenn dort die Frauen für irgend eine feierliche Angelegenheit ausgehen, zumeist an Festtagen in die Kirche, tragen sie eine Schürze von verschiedener Farbe und verbergen ihre Hände unter den sog. Trägern des Schurzes (i sportelli), „per tener calde le mani", um sich die Hände warm zu halten, wie das Volk erklärt.

Bei einem Anlasse findet sich dann der Ritus der verhüllten Hände vor allem weit verbreitet: bei der Hochzeit, besonders der feierlichen Trauung in der Kirche. Auch hier geschieht die Verhüllung meistens durch ein Taschentuch, das Brauttaschentuch, das für die Ausstattung der Braut sehr wichtig ist. Ohne dieses Taschentuch lässt sich z. B. eine Braut in Braunau im östlichen Böhmen gar nicht denken.[6])

[1]) Bruns, Canones 2, 241. — [2]) Hottenroth, Nass. Volkstrachten 37. 68. — [3]) Elsäss. Monatsblätter 1 (1910) 164 — [4]) Veckenstedts Zfvk. 2, 488. — [5]) Finamore, Tradizioni popolari abbruzzesi 33. — [6]) Volksk. a. d. östl. Böhmen 3, 39 f.

Es wurde früher (1816) eigens gefaltet: zuerst ausgebreitet, dann in der Mitte in die Hand genommen und gehoben, damit alle vier Zipfel gleichmässig von der Hand herabhingen. So wurde es in der linken Hand unter dem Rosenkranze getragen. Wie in Böhmen, so hält die Braut auch im Fränkisch-Hennebergischen[1]) ein weisses, reich mit Spitzen besetztes Taschentuch in der Hand auf dem Gang zur Kirche, ebenso auf der Insel Sylt[2]) und an andern Orten.

In diesem Brauttaschentuch oder einem ähnlichen gestickten Tuche, das vorzugsweise rot oder grün ist, birgt die Braut z. B. im Grunde Breidenbach im hessischen Unterland die gefalteten Hände, wenn sie vor den Altar tritt, und darf sie während der ganzen Dauer der feierlichen Handlung nicht unter dem Tuche hervorziehen, bis sie dem Verlobten die Rechte reicht.[3]) Gleichen Brauch treffen wir auch wieder in Italien. Am südlichen Ende des Langensee's, um Borgoticino, hält die Braut an der Hochzeit die Hände in ein wollenes Tuch gehüllt,[4]) und auf Sardinien verhüllt sich nicht nur die Braut ihre Hände: alle Frauen, die die Braut am Hochzeitsmorgen besuchen, müssen in voller Brauttracht erscheinen und beim Eintritt ins Haus die Hände unter der Schürze falten und den üblichen Gruss: „Deus ch'intret", sagen.[5]) An andern Orten aber ist die Verhüllung mit dem Handschlage bei der Verlobung und dem Ineinanderfügen der Hände des Brautpaares bei der Trauung verknüpft. Es sind nicht die beiden Hände einer einzigen Person, die verhüllt werden müssen, sondern die beiden Rechten der zwei vertragschliessenden Teile. Der Grund, weshalb sie der Verhüllung bedürfen, ist klar; denn die Anschauung ist bei vielen Völkern weit verbreitet, dass niemand das Ineinanderlegen der Hände bei der Trauung sehen dürfe.

So werden in einigen Dörfern der Kroaten im Murwinkel die Hände schon beim Handschlag anlässlich der Verlobung mit einer Schürze bedeckt.[6]) Ähnlich geschieht es auch bei den Beduinen in Ägypten beim Abschluss des Ehevertrages. Der Bräutigam und der Vertreter der Braut setzen sich ein-

[1]) Spiess, Volkstümliches a. d. Fränkisch-Hennebergischen (Wien 1869), 124. — [2]) Hottenroth, Volkstr. (1900), West- und Norddeutschland, Tafel 38. — [3]) Hessler, Hessische Landes- und Volkskunde 2, 207 ff.; Hottenroth, Nass. Volkstrachten 38. — [4]) Archivio 22 (1903), 292. — [5]) Poggi, Usi nuziali nel centro della Sardegna (1894) 36. — [6]) Ethnolog. Mitt. a. Ungarn 4, 166, nach Sartori, Sitte und Brauch 1, 55 Anm. 1.

ander gegenüber auf die Erde, geben sich die rechte Hand, heben den Daumen hoch und drücken sie gegeneinander. Dabei sind ihre Hände verhüllt.[1]) Das Zusammenbinden und Verhüllen der Hände des Brautpaares oder der Werber mit einem Tuche findet sich weit verbreitet bei den Slawen.[2])

Wenn weiter im Unterengadin der Pfarrer in der Kirche die Liturgie verlesen hat und die Konsenserklärung verlangt, binden sich die beiden Brautleute, „zum Zeichen ihrer innigen Verbindung", wie das Volk erklärt, ihre beiden rechten Hände mit einem weissen Tuche zusammen und geben sich dann das Jawort.[3]) Seltsam ist die Sitte in einigen Dörfern des Kreises Gnesen in Posen, die Knoop aufgezeichnet hat: Eine Verwandte verfertigt auf die Hochzeit ein zierliches Band aus weissem Stoffe und taucht es in das Blut eines geschlachteten Hahns. Damit binden sich die Brautleute, als Symbol der Unauflöslichkeit der Ehe, je eine Hand zusammen. Das Band wird aufbewahrt, und wenn das erste Kind ein Sohn ist, wird ihm mit demselben über die rechte Backe gestrichen zum Zeichen der Treue gegen die Eltern.[4])

Diese Form des Verhüllens findet sich auch wieder im Brauche der katholischen Kirche; denn nach einer ganzen Reihe von Ritualien, so z. B. demjenigen von Salzburg aus dem Jahre 1557, von Mainz vom Jahre 1587, weiter dem von Chur, Trier usw.[5]) muss der Spender des Ehesakramentes die Rechte des Brautpaares mit der Stola umwickeln. „Posthaec", d. h. der Konsenserklärung, sagt das Mainzer Ritual, „sacerdos sponsi et sponsae manibus quas adhuc coniunctas ambo tenent, stolam imponat vel circumvolat", indem er sagt: „Matrimonium inter vos contractum, Deus confirmet et ego illud approbo et in facie ecclesiae solennizo." Dann zieht er (nach dem Churer Ritual) seine Stola wieder zurück und spricht: „Die Gnade und der Segen Gottes sei mit euch." In Spanien befahl das Concilium vom Jahre 1794[6]) den Pfarrern, dass jeder in seiner Kirche einige Arrhas habe, womit die Brautleute kopuliert würden. Diese Arrha war

[1]) Lane, Arabian Society 231, nach Gaudefroy-Demombynes Les cérémonies du mariage chez les indigènes d'Algérie (1901), 11 Anm. — [2]) Piprek, Slaw. Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche 14. 25. 27. — [3]) Archiv 18, 162. — [4]) Veckenstedts Zfvk. 3, 148 Nr. 5. — [5]) Marzohl und Schneller, Liturgia sacra 3, 554; Daniel, Codex liturgicus 1, 264. 277; Du Méril, Etudes sur quelques points d'archéologie 34 A. 6; Martène, De antiquis ecclesiae ritibus 2, 385. — [6]) Concil-Hisp. 4, 703.

ein Brauttuch, mit dem bei der Trauung die Hände der Verlobten umbunden oder der Kopf bedeckt wurde.[1]) Mit Arrha wird sonst gewöhnlich das Ehepfand bezeichnet, das der Bräutigam der Braut zu geben hatte und das vielfach in einem Tuche, einem Taschentuch oder Kopftuch, bestand. Dass der Ausdruck Arrha auf dieses von der Kirche verwendete Brauttuch übertragen wurde, lässt vermuten, dass die Braut das Tuch ursprünglich vom Bräutigam erhalten, es selbst zum Verhüllen mitbrachte (wie im Engadinerbrauche) und es nachher dem Geistlichen, bzw. der Kirche schenkte. Der Brauch kommt ja noch heute auch in Deutschland vor, dass die Braut dem Geistlichen nach der Trauung ein Taschentuch schenkt, als eine Art Abgabe oder Honorar.

Welche Bedeutung diesem Teile der Trauzeremonie beigemessen wurde, das zeigt der Aberglaube, der sich an sie anknüpft. Böse Leute können nach dem oberpfälzischen Glauben[2]) während der Trauung gar vieles tun, um das Glück der Ehe zu vernichten, besonders aber in dem Augenblicke, wo der Priester die Stola über die Hände legt. Deshalb stellen sich zu dieser Zeit die Zeugen recht nahe und fest hinter das Paar, damit niemand hinsehen kann. In der Kaschubei vermögen übelwollende Leute das Paar kinderlos zu machen, indem sie ein Vorhängschloss mit in die Kirche nehmen und bei dieser Handlung des Priesters das Schloss abschliessen usw.[3])

Der Ursprung dieser kirchlichen Sitte, die Stola auf die rechten Hände des Brautpaares zu legen oder sie damit zu umwickeln, ist recht interessant, auch für die Entwicklungsgeschichte der Bräuche. Der Ritus der katholischen Kirche verlangte ursprünglich die Velatio nuptialis, die Bedeckung des Brautpaares mit einem Schleier oder irgend einem Tuche, ein Brauch der sich vor allem in romanischen Gegenden noch bis heute in den verschiedensten Formen erhalten hat. Nach und nach trat dann in einzelnen Ritualien an die Stelle der vollständigen Velatio die Umhüllung der Köpfe, der Schultern oder der Hände, entweder mit einem besondern Tuche oder durch die Stola des Priesters. „Deinde conjungat eos sacerdos“, heisst es z. B. in einem Rituale von Arles um 1300[4]), „tunc

[1]) Binterim, Denkwürdigkeiten der Christ-Katholischen Kirche 6, 2, 15; Marzohl und Schneller 3, 564 Anm. 1. — [2]) Schönwerth, Aus der Oberpfalz 1, 89 f. — [3]) Seefried, Von einem unbekannten Volke 109. — [4]) Martène 2, 624.

velet eos sacerdos ita, virum super scapulas, puellam super caput, et ponat jugalem humeros eorum, dicendo: In nomine etc.“ [1])

Die Zeremonie trug aber — ob nun vollständige Verschleierung des Brautpaares vorgenommen wurde oder nur eine teilweise, z. B. der Hände — stets den Namen Velatio nuptialis. Das Umhüllen der Hände des Brautpaares im kirchlichen Brauche wenigstens ist deshalb wohl als ein Rest der ursprünglich vollständigen velatio sponsorum zu betrachten, die Stola als an die Stelle des Velamen coeleste, sacerdotale getreten, anzusehen.

Neben dem Verhüllen beider Hände oder der beiden Rechten zweier Personen, treffen wir dann weiter das Verhüllen nur einer Hand. Es scheint im Rechtsbrauch bei gewissen feierlichen Versprechen vorgekommen zu sein. Du Cange (5, 250[a]) bringt dafür ein Beispiel bei aus dem Tabularium Casauriense (Ann. 24. Ludov. Imper. F. Lothar.): „Ego Lupo“, heisst es darin, „tibi dono Romano Abbati ad partes monasterii cum oblatione manu involuta in palla altaris“ etc. Dieses Verhüllen nur einer Hand ist ebenfalls in den Trauungsbrauch einzelner Diöcesen der katholischen Kirche aufgenommen worden. Schon in der Vita Sancti Emmerami (Acta sanctorum, Sept. t. VI, 497 col. 1) heisst es: „Adprehensam mulieris manum involvit pallio, et, ut moris est nuptiarum, seni sub testibus eam in matrimonium concessit“.[2]) Man eignete sich so die Anschauung an, meint Edelstand Du Méril (38, 2) „qu'en accordant une main couverte, on la donnait réellement et irrévocablement“. Bekannt und oft erwähnt ist dann weiter die Stelle aus dem Codex Victorianus bei Martène (2, 360), der für die Benedictio anuli vorschreibt: „Primo legitur dotalium. Deinde datur femina, quae si puella est, detecta manu; si vidua, tecta. Et ponat primum anulum in pollice“ etc.

Im heutigen Volksbrauche treffen wir ähnliche Zeremonien wieder an. Recht merkwürdig sind besonders einige Formen aus dem Kanton Graubünden. In der Gemeinde Avers war es nämlich Sitte, dass der „Spusa“, der Braut, sofort nach dem Zusammengeben in der Kirche, die rechte Hand mit einem „Schnutzfazolett“, einem Taschentuch, verbunden wurde, das sie eine Stunde lang so lassen musste.[3]) Etwas ähnliches

[1]) Sohm, Recht der Eheschliessung 165; Friedberg, Recht der Eheschliessung 38. 62; v. Hörmann, Quasiaffinität 2, 40 ff. — [2]) Du Méril 38 A. 2. [3]) Bühler, Davos 2, 44 —

findet sich wieder im Bellunesischen. Dort trägt die Braut den ganzen Tag über ihre linke Hand in ein Taschentuch gebunden, „per non far conoscere che essa è la sposa“, wie das Volk erklärt. Jedenfalls soll dadurch der Trauring, den die Braut vom Bräutigam erhält, verhüllt und die Braut gegen Gefahren irgendwelcher Art geschützt werden.[1]) Dies scheint auch der Zweck des weitern Brauches aus dem Kt. Graubünden gewesen zu sein: Wenn sich in Ferrera die Eingeladenen am Hochzeitstage im Hause der Braut eingefunden haben, fordert einer der Freunde des Bräutigams die Braut in langer Rede ab. Sie wird ihm gewährt, aber man führt ihm zweimal eine falsche Braut zu, erst das dritte Mal erscheint die wahre Braut. Nun hält aber auch der Sprecher der Braut eine Rede und fordert schöne Brautgeschenke, mit jedesmaliger Hinweisung auf die, welche Rebekka erhalten hat. Sie werden ihm zugesagt, und der Bräutigam steckt hierauf seiner Braut den Ring an den Finger. Sogleich verbindet sie sich die Hand mit einem neuen Schnupftuch. (Dies heissen sie: die Ehe verbinden, fügt der Berichterstatter hinzu.) Darauf folgt die Trauung in der Kirche.[2]) Auch die lothringische Sitte scheint ähnliches verlangt zu haben. Die Überlieferung berichtet, dass man in den Ring ein schwarzes Band schieben und es dann mehrere Male um die Hand wickeln müsse.[3]) Vielleicht hängt es weiter mit dieser Sitte zusammen, wenn in Steiermark beim Zuge in die Kirche die Brautjungfer einen Teller trägt, auf dem die Brautringe, mit einem weissen Tuche bedeckt, liegen.[4])

Noch bei einer weitern wichtigen Zeremonie an der Hochzeit pflegt da und dort eine Hand verhüllt oder verbunden zu werden: nämlich wenn die Braut nach der Trauung in das Haus des Bräutigams eingeführt wird. Um Leobschütz reicht die Braut- oder Schwiegermutter dem Brautpaare zunächst Brot und Bier. Darauf umwickelt sie die rechte Hand der Braut mit einem Handtuche und zieht sie so ins Haus. Das Tuch und das Brot gehören dann der jungen Frau in die neue Wirtschaft. In der Landshuter Gegend (um Liebau) wird der Braut beim gleichen Anlasse ein neues Handtuch um den rechten Arm gelegt, damit sie vor langjähriger Krank-

[1]) Provenzal, Usanze e feste del popolo italiano (1912), 24. — [2]) Der Neue Sammler 4 (1808), 138 fg.; Sprecher, Geschichte der drei Bünde 2, 318; Herzog, Schweiz. Volksfeste 304. — [3]) Richard, Tradit. 203; Du Méril 36. — [4]) ZföVk. 3, 43.

heit bewahrt bleibe.[1]) Auf Sardinien[2]) nimmt der Bräutigam die Braut bei der Hand, „en ayant soin de s'entourer la sienne avec un foulard de soie blanc“, führt sie so dreimal um das Haus herum und lässt sie dann am Fussende des Bettes ausruhen. Auf ähnliche Weise wird die Braut im Département Seine-et-Oise in die Kirche geführt: sie hält das Ende eines gefalteten Handtuches in der Hand, das andere Ende hält ihr Vater; so gehen sie mit einander zur Kirche. In slawischen Gegenden namentlich ist diese Sitte noch weit verbreitet. Im Gouvernement Archangelsk z. B. führt man vor der Abfahrt in die Kirche die Braut an einem Taschentuch, das an ihrer Hand angebunden ist, an den Tisch des Bräutigams. Dieser fasst das Tuch an, führt die Braut dreimal um sich herum und setzt sie zwischen sich und den „svat“ (Brautführer). Die Mutter der Braut kommt mit einem Gefäss mit Wasser, auf dem ein Taschentuch liegt, an den Tisch und übergibt das Taschentuch dem Bräutigam, wofür er ihr Geld in das Gefäss wirft; das Wasser trinkt sie dann in einem andern Zimmer aus.[3]) Bei den Kleinrussen umwickelt sich auch der „Druško“ (der Leiter der Hochzeit), wenn er den Bräutigam zur Hochzeit abholt, die Hand mit einem Taschentuch, um den Bräutigam nicht mit blosser Hand zu berühren, packt ihn dann mit der verhüllten am Genick und bringt ihn dann vor seine Eltern, damit er vor ihnen das Haupt beuge, ehe er den Weg zur Braut antrete, und gibt gleichzeitig den Musikanten das Zeichen zum Spielen.[4])

Vielleicht besteht ein Zusammenhang zwischen diesen Bräuchen und der Anordnung des Mainzer Rituals von 1553, das sagt: „Intrans ecclesiam [sacerdos] aspergat eosdem aqua benedicta et data Stola ad manus sponsae introducantur cum versiculo: Dominus custodiat introitum vestrum etc.“[5])

Wieder bei den Kleinrussen wickelt sich der Vater der Braut ein Tuch um die rechte Hand, wenn er bei der Hochzeit ein Glas mit Schnaps füllt, um es zuerst dem Bräutigam und dann der Braut zum Trunke zu reichen und durch diesen

---

[1]) Drechsler, Sitte, Brauch und Volksglaube in Schlesien I, 263 Nr. 288. — [2]) La Tradition 17, 303. — [3]) Piprek, Slawische Brautwerbungs- und Hochzeitsgebräuche 15 f., vgl. über die Verbreitung dieser Bräuche bei den Slaven s. weiter ebd. 19. 26. 30. 31. 34. 36. 37. 40 usw.; Düringsfeld u. Reinsberg, Hochzeitsbuch 36. 41. 50. 84. 88 usw. — [4]) Düringsfeld u. Reinsberg 33. [5]) Daniel 1, 264 Anm. 1; vgl. den gleichen Brauch in Frankreich: Laisnel de la Salle, Le Berry 2, 34.

Trunk aus dem gleichen Glase den Abschluss der Verlobung bezw. Ehe zu bekräftigen. Das gleiche tut darauf die Brautmutter.[1]) Der Ursprung dieses Brauches ist wohl, wie der des Zunftbrauches, den Becher mit dem Willkommtrunk nicht mit blosser Hand, sondern mit einem sauberen Tuch anzufassen,[2]) im kirchlichen Brauche zu suchen.

Die Sitte, die Hände zu verhüllen, ist im Volksbrauche ausschliesslich mit kirchlichen Zermonien verknüpft (Firmung, Kommunion, Trauung). Wir dürfen deshalb bestimmt annehmen, dass sie bei uns kirchlichen Ursprungs ist. Da und dort hat sie sich im Volke noch erhalten, auch wenn sie von der Kirche nicht mehr gefordert wird und fallen gelassen worden ist, und hat zum Teil seltsame Wandlungen durchgemacht.

Albert Dieterich hat gezeigt, dass die Hände aus Ehrfurcht verhüllt werden, um etwas Heiliges nicht mit blossen Händen zu berühren, oder aber um dem Verehrungswürdigen nicht mit unbedeckten Händen zu nahen. Verehrung und ehrfürchtige Scheu mögen im Hofzeremoniell z. B., vielleicht auch im hochentwickelten Kulte, sehr wohl der Grund des Verhüllens gewesen sein. In den meisten Fällen, besonders auch in den von mir aus dem Volksbrauche erwähnten, werden dies erst sekundäre Beweggründe sein; als primäre Ursache der Verhüllung müssen wir ohne Zweifel eine Schutzhandlung annehmen. Denn das Verhüllen der Hände scheint im kirchlichen Trauzeremoniell nur eine Form der Verschleierung überhaupt zu sein, die sehr oft bezweckt, die verhüllte Person vor allen möglichen gefährlichen Einflüssen zu bewahren.

Aber noch auf eine andere Möglichkeit, diese Bräuche zu erklären, muss ich aufmerksam machen. Aus den verschiedenen Diözesanritualien der katholischen Kirche geht zwar klar hervor, wie sich die ursprüngliche, vollständige Verschleierung entwickelte, bis sie da und dort zur einfachen Bedeckung oder Verhüllung der Hände mit der Stola wurde. Die Volksbräuche, nach denen die Hand der Braut verbunden wird, lassen sich leicht als aus dieser Sitte stammend erklären. Wir begegnen aber noch einer ganzen Reihe weiterer, interessanter Volksbräuche, die zeigen, dass dabei auch andere Momente noch mitgewirkt haben können.

---

[1]) Piprek 30 f.; Bächtold, Hochzeit I, 104 § 113. — [2]) Stock, Grundzüge der Verfassung des Gesellenwesens. Magdeburg 1844, 23.

Sehr oft werden nämlich zum äussern Zeichen der beginnenden Lebensgemeinschaft die Kleider des Brautpaares verknüpft,[1]) oder werden die Hände der Braut und des Bräutigams mit einem Faden oder einer Schnur oder einer bestimmten heiligen Grasart zusammengebunden,[2]) ein Brauch, der in den mannigfachsten Variationen bis ins alte Indien zurück verfolgt werden kann. Auch sie können selbstverständlich sehr wohl zur Entstehung einzelner Formen des Ritus der verhüllten Hände, wie ich sie anführte, beigetragen haben.

Es liesse sich weiter auch denken, dass sich in einzelnen noch eine andere Idee erhalten hätte, die des Besitzerwerbes, wie sie namentlich in der Zeremonie des Besitzerwerbes nach mosaischem und talmudischem Recht gebräuchlich war.[3]) Diese Zeremonie bestand darin, dass der Verkäufer dem Käufer ein Gerät oder ein Kleidungsstück zum Angreifen hinhielt, und ist unter dem Namen Mantelgriff bekannt. Bei der Hochzeit reichten die Zeugen dem Brautpaare ein Tuch hin und ersuchten sie, dasselbe anzufassen.

Alle diese Anschauungen, deren gegenseitiges Verhältnis und Ursprung noch festgestellt werden müssten, können selbstverständlich mitgewirkt haben zur Entstehung und Entwicklung unserer heutigen Form der verhüllten Hände. Wir machen eben auch hier wieder die alte Erfahrung, dass man bei der Erklärung eines Brauches stets verschiedene Quellen und bildende Faktoren in Betracht ziehen muss.

Es wäre deshalb sehr wertvoll, wenn das Material über diesen Ritus weiter gesammelt und auch genaue Beobachtungen im heutigen Volksbrauch angestellt würden, damit sichere Schlüsse über seine Entstehung und seinen Zweck gezogen werden könnten. Ich bin überzeugt, dass sich dabei auch prinzipiell wichtige Beobachtungen machen liessen über das Leben und die Entwicklung des Kirchen- und Volksbrauches. Was ich hier vorbringe, ist ja nur eine bescheidene Ergänzung zu Albrecht Dieterichs Anregung und ein Versuch zu zeigen, in welch mannigfaltigen und seltsamen Formen die verhüllte Hand im heutigen Brauche noch fortlebt.

---

[1]) Du Méril 34, Nr. 4. — [2]) Corso, Doni 245; Winternitz 64; Weber, Ind. Stud. 5, 311 f. — [3]) J. Hamburger, Real-Encyclopaedie 2, 640 Anm. 7.

Gebetsparodien.

Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des Völkerkrieges.

Von Albert Becker, Zweibrücken.

Mit der Religion[1]) hat der Krieg auch die Ersatzreserve der Religion mobil gemacht, den Aberglauben.[2]) Uralte Formeln feienden Soldatensegens, Himmelsbriefe[3]) und Kettenbriefe,[4]) Amulette[2]) spielen ihre geheime Rolle bei nicht wenigen, auch ein Symptom religiöser Erregung überhaupt, so roh schon die Formen sind, in denen hier urtümlichste Volksreligion sich kraftvoll entfaltet. Und wie uralter magischer Glaube[5]) auch jetzt wieder sich mit erstaunlicher Zähigkeit behauptet und starr und unveränderlich der höheren, neuerweckten Religiosität ins Auge schaut, so haben eben „die Tage, wo wir beten lernten", uns auch sonst fromme Formen und Formeln im Zerrbild gezeigt; just wie dem erschütternden Ernst der Tragödie des Satyrspiels befreiende Heiterkeit folgt, so sehen wir die geheiligten Worte altehrwürdiger Gebete in neues parodistisches Gewand gekleidet, neben der tiefstem Herzen entquellenden Bitte zu Gott, dem Ausdruck persönlichsten religiösen Gefühls, die Gebetsparodie.

Freilich dürfen wir diese Art von Parodien nicht nur, vielleicht überhaupt kaum vom religiösen Standpunkt aus beurteilen, wie etwa die vielgestaltige Erscheinungswelt des Aberglaubens;[6]) ist die Gebetsparodie meist weniger als eine Verhöhnung des Heiligen, so ist sie doch anderseits vielfach wieder mehr als ein bloßes Spiel mit vertrauten geheiligten Formeln. Gewiß liegt es im Charakter des Menschen sich von der zwingenden Gewalt religiöser Vorstellungen und Formen zeitweise dadurch zu befreien, daß er sie parodiert und durch den Gegensatz des Heiligen und Profanen heiteres Lachen erregt;[7]) das geschieht mit heiliger Handlung so wie mit heiligen Worten. Und wenn uns unter den zu betrachtenden Gebetsparodien auch die eine oder andere begegnet, die fast wirkt wie eine „blasphemische Frechheit",[8]) so wird doch eine volkskundlich-geschichtliche Betrachtung auch dieser Erscheinung manches Verletzende nehmen.

Mit die wichtigste Voraussetzung für jede volksmäßige Parodie ist die allgemeine Verbreitung der zu parodierenden Vorlage. Mit harmloser Bosheit bemächtigt sich die Volksparodie fester Formen, an die sie voll schöpferischer Freude und Anpassungsfähigkeit sich anlehnt und deren unbestrittene Gültigkeit ihr den eigenen Erfolg verbürgt. Dabei ist eine weitere naturgemäß folgende Voraussetzung für die parodistische Schöpfung, daß das zum Gemeingut Gewordene ein gewisses Gefühl der Sättigung, um nicht zu sagen des Überdrusses hervorrief, der in losem Scherz, dem besten Gegner langer Weile, sich nun entlädt und löst; Scherz aber setzt immer ein vertrautes Verhältnis voraus; auch hier gilt: Was sich liebt, das neckt sich.

Mannigfach sind die Spielarten parodierender Rede und Handlung. So wie manche gehaltvolle Rechtssitte vergangener Tage heute zum Kinderspiel verblaßt noch fortlebt;[9]) wie einstige modische städtische Tracht durch ihre Wanderung hinaus aufs Land dort zur Volkstracht erstarrt ist;[10]) wie alte religiöse Vorstellung im Aberglauben, Geschichte in der Sage ihren Niederschlag gefunden, so erscheint uns die Parodie in gar mancherlei Art und Gestalt als spielerisches Abbild einer ernsteren, bedeutungs- und inhaltsvollen Urform, mag nun das — zudem vom Nachahmungstrieb geleitete — Kind das Tun der Erwachsenen parodieren[11]) oder der Schule ernste und heitere Lehren in Wort und Weise spielend nachbilden;[12]) mag der immer wieder gehörte Laut eines vertrauten Signals seine heitere Deutung erfahren[13]) oder heilige Handlung in scherzhafter Nachahmung verzerrt erscheinen; mag literarischer oder politischer Streit der Meinungen in befreiender Parodie eine unbequeme Spannung lösen[14]) oder mag sonstwie der durch Kirche, Schule und Straße überlieferte Stoff, verführerisch in Wort und Weise, jung und alt zu schöpferisch-parodischer Betätigung des Volkshumors reizen.

Bei der engen Wechselwirkung, die zwischen Kirchlichem und Volksmäßigem besteht, und dem tiefgehenden Einfluß, den das Christentum auf den Höhen deutscher Dichtung wie in den Niederungen des täglichen Lebens auf unsere Sprache wie unser ganzes Denken und Empfinden ausgeübt hat,[15]) nimmt es nicht wunder, wenn die parodistische niedere Volksdichtung der Straße ihren Stoff mit

Vorliebe dem Allgemeingut des kirchlichen Lebens, seinen festen Formen und Formeln entnimmt.

Schon ernste, volkstümliche Sitte,[16]) die die Kirche mit bestimmten Formen umgibt, entzieht sich nicht parodischer Nachahmung; ich denke z. B. an die Parodie auf das Leichenbegängnis, dessen Herübernahme ins Reich der Tierfabel ja schon etwas Parodisches hat,[17]) oder an die literarisch üblich gewordene Todesanzeige, wie sie in deutschen und französischen Soldatenkreisen[18]) zum Ende der Militärdienstzeit auftaucht und jetzt auch beim Ausscheiden Italiens aus dem Verband mit seinen früheren Bundesgenossen verbreitet war. Uraltes Gut sind Parodien auf Brauch- und Segensprüche,[19]) interessant schon dadurch, daß sie wohl zeigen, wie auch unseren modernen Parodien eine antikirchliche Tendenz im allgemeinen sicher fern liegt; weiter Parodien auf Kirchenlieder,[20]) auf Wallfahrtsgesänge,[20]) besonders bemerkenswert, wenn ein politisches Ereignis den Anlaß zur Parodie gegeben. Ein sehr beliebter Parodiestoff religiöser Art sind dann bekannte Abschnitte der Bibel, wie z. B. die zehn Gebote, oder Bibelsprüche und bekannte Textstellen. Nicht selten sehen wir solche Texte ganzen Predigtparodien[21]) zu Grunde gelegt, die in der Kinder(Vogel-)predigt[22]) vielleicht ihren bekanntesten Ausdruck gefunden haben. Wohl ohne Bewußtsein parodischer Entstellung, wohl nur aus nachahmendem Spieltrieb heraus dichtet das Kind und der auf gleicher Stufe stehende Mann aus dem Volk auch Gebete[23]) um oder nimmt etwa in der Katechisation[24]) unbewußt die Profanierung heiliger Texte vor. Das volksmäßige Empfinden macht dabei keinen Unterschied zwischen den religiösen Bekenntnissen und parodiert ebenso Litanei[25]) und Beichtbekenntnis, Apostolikum und Ave-Maria wie das Vaterunser[26]) mit und ohne Doxologie, in katholischer und evangelischer Fassung.

Besonderes Interesse verdienen die Gebetsparodien politischer Art. Stehen die hieher gehörigen Parodien nach Zweck und Herkunft auch auf anderer Stufe als das kindlich parodierende Spiel mit vertrauten Worten, so sind doch beide Arten an volksmäßiger Wirkung und Verbreitung gleich; auch hier ist die allgemeine Kenntnis der Vorlage die wichtigste Voraussetzung für den Erfolg der Parodie.

So wird das durch Johannes Agricola (1492—1566) überlieferte Kindergebet von der Engel Wacht in der politischen Parodie zu „des gefangenen Landgrafen Philipp von Hessen Schlafsegen“ (1548);[27]) älter noch sind politische Parodien auf das Vaterunser, mit das gebräuchlichste aller christlichen Gebete.[28])

Das Paternoster, die *Oratio dominica*, das Gebet des Herrn, war in der alten christlichen Kirche das heiligste Gebet, das jeder getaufte Christ wie das Credo auswendig wissen mußte. In der katholischen wie in der evangelischen Kirche reichlich verwendet, beim Brevier besonders beliebt und im lutherischen Katechismus als drittes Hauptstück gewertet, als volkstümliches Gebet in aller Mund, galt das Vaterunser früh schon als Lehrformel voll geheimnisvoller Weisheitslehren wie als Formel von besonderer, wirkungsvoller Kraft.[29]) Durch die patristische Tradition und zahlreiche Auslegungen der mittelalterlichen und neueren Kirche verbreitet, war das Vaterunser wie neben ihm nur noch das Ave-Maria[28]), der englische oder Engelsgruß, die *salutatio angelica*, berufen in der Volkskunde eine Rolle zu spielen.

Ihren Reflex findet diese volkstümliche Bedeutung des Vaterunsers etwa in der Erscheinung des Familiennamens „Paternoster“ (Bayern), in dem Rotwelschwort „Himmelsteig“ (=Vaterunser),[30]) in der schwankhaften Erzählung von der Erlernung des Vaterunsers durch den Bauern,[31]) in seiner vielfachen Verwendung im Reich des Aberglaubens als zauberkräftiges Mittel,[32]) ja schließlich auch in dem Goethewort:

Das Unser Vater ein schön Gebet,
es trägt und hilft in allen Nöten;
wenn einer auch Vater Unser fleht,
in Gottes Namen, laß ihn beten![33])

Flüchtig nur sei der zahlreichen Schöpfungen gedacht, die Dichtkunst und Malerei in enger Anlehnung an das Vaterunser hervorgebracht haben, oder der Predigten, die des in 500 Sprachen übersetzten Gebetes Bitten gerade jetzt wieder paraphrasieren.[34])

In einer volkskundlichen Geschichte des Vaterunsers, die zu schreiben sich reichlich lohnen würde, müßten die Parodien des Gebets einen besonderen Raum beanspruchen: neben der scherzhaften Umdichtung im

Kinderreim und anderen unpolitischen Parodien[35]) oder dem Fluchvaterunser der Verbrecherlyrik und des Rotwelschs[36]) die Verwendung des Vaterunsers auch als politisches Kampfmittel.[37])

In der stattlichen Zahl politischer Vaterunserparodien, die wir jetzt kennen, lassen sich leicht zwei Haupttypen unterscheiden: ein älterer, der den Wortlaut des Gebets mit unheiligen Wünschen mengt, die Bitten des Vaterunsers in weitabliegenden weltlichen Gedanken ausklingen läßt, und ein jüngerer, mehr poetischer Typus, der in inhaltlicher Anlehnung an eine bekannte Vorlage die Worte des Vaterunsers gleichsam zum Kehrreim des Gedichts macht und dies inhaltlich eben durch das Vaterunser ergänzt. Die beiden Typen lassen sich vom Ende des 15. Jahrhunderts an bis in unsere Zeit herein verfolgen, doch so, daß der zweite Typus den ersten um die Wende des 16. und 17. Jahrhunderts fast völlig verdrängt.[38])

Um so merkwürdiger erscheint es, wenn wir zu Beginn des gegenwärtigen Völkerkrieges eine Erneuerung nicht des jüngeren, sondern jenes älteren Typus beobachten, ein Zurückgreifen also auf die alte, ursprüngliche Form der Vaterunserparodie über die jüngere Form hinweg.

Die älteste bekannte deutsche Form dieses Typus ist das Ulmer Vaterunser von 1486, die bekannteste wohl das Reutlinger Vaterunser von 1519, das dem Herzog Ulrich von Württemberg in den Mund gelegt ist und in Hauffs Lichtenstein eine Erneuerung erfuhr. Darauf geht es denn wohl zurück, wenn die ältere Form als „Schweizer Vaterunser“ 1848 wiederauftaucht, vielleicht auch, wenn wir heute die gleiche Form noch immer lebendig sehen. Freilich erscheint uns diese Annahme fast gewagter als der gerade in unseren Tagen so oft bestätigte Glaube an ein urtümliches Wiederaufleben früherer Formen und Ausdrucksmittel bei einer der früheren gleichartigen oder ähnlichen Gestaltung der Dinge.

So sahen wir — wie einst in der gleich bewegten Zeit der Kirchenspaltung das Papstvaterunser — nun Vaterunser wider den Zaren,[39]) andere gegen England[39]) und Peter von Serbien[39]) entstehen und in vielen Drucken sich rasend schnell verbreiten; Ansichtskarten, Flugblätter und Zeitungen trugen sie rascher durch die Lande als einst ihre Urahnen zu Luthers Zeiten. Auf eine Wiedergabe der beiden ersten, vom Standpunkt

des Deutschen aus verfaßten Spottvaterunser (mit Doxologie) kann ich um so eher verzichten als sie an andern Orten bereits gedruckt sind.[39]) Der Form nach diesen gleich, nach Zweck und Standpunkt aber völlig verschieden ist das in Frankreich entstandene „Joffre notre", das mir von zwei Kriegsansichtskarten[40]) her bekannt ist und also lautet:

„Prière du Soldat — Pater noster. Notre Joffre, qui êtes au feu, que votre nom soit glorifié, que votre victoire arrive, que votre volonté soit faite sur la terre et dans les airs. Donnez-leur aujourd'hui votre poing quotidien; redonnez-nous l'offensive comme vous l'avez donnée à ceux qui les ont enfoncés, ne nous laissez pas succomber à la teutonisation, mais délivrez-nous des Boches.[40a]) Ainsi soit-il! (D'après *Le Radical de Marseille*)."

In der anderen mir vorliegenden Ausgabe liest man statt „et dans les airs" — „comme dans le ciel" und statt „poing" „pain", was in der Apachensprache etwa ein „blaues Auge" bedeuten soll.

Ein diesem nahe verwandtes, gleichfalls an Vater Joffre gerichtetes Vaterunser hat folgenden Wortlaut:

„Vater unser, der du bist an der Front, geheiliget werde dein Name, dein Plan sei von Erfolg, dein Wille geschehe auf der Erde wie in der Luft, unsern täglichen Sieg gib uns heute, vergib uns unsere Schwachheit, wie wir vergeben denen, die schwach gewesen. Lasse uns nicht lange unter der Invasion leiden und erlöse uns von den Boches! Amen."

Erwähnt sei hier ferner auch eine in die Form des Gebets gekleidete Satire, die der jüngst verstorbene Herausgeber der „New-Yorker Staatszeitung", Hermann Ridder, in Anlehnung an „The Lord's Prayer" (Vaterunser) als „The Lords' Prayer" (Gebet der Lords) veröffentlichte.[41]) Auch das Abendgebet eines deutschen Jungen nach der Einnahme von Antwerpen und Ostende darf vielleicht in diesem Zusammenhang angeführt werden:

Antwerpen und Ostende
ist jetzt in unsern Hände[n];
ganz Belgien ist nun unser;
ich bet' jetzt „Vater unser". Amen.

Wie früher schon, so wurde jetzt auch das Ave-Maria parodiert. Franzosen begrüßten die englische Flotte also:[42])

„Gegrüßt seist du, Marine, voll der Kühnheit, das schwesterliche Frankreich ist mit dir. Du bist gebenedeiet unter allen Flotten und gebenedeiet ist Sturdee [„héros de Falkland"], die Frucht deiner Arbeit. Heilige Marine, Königin der Meere, wache über uns, jetzt und in der Stunde deines Sieges! Amen."

Auch das Credo erfuhr eine französische Umgestaltung,[43]) die in ihrer eigenartigen, nicht gerade geschmackvollen

Mischung von Militärischem und Religiösem uns deshalb besonders interessant ist, weil wir den Verfasser der zum Gemeingut gewordenen Parodie kennen, die „von jedem vaterländisch gesinnten Franzosen auswendig gelernt wird“: es ist die Schöpfung des namhaften Schauspielers des Théâtre Français Henri Lavedan. Frankreichs Kriegsglaubensbekenntnis lautet:

„Ich glaube an den Sieg unserer Soldaten, an das Wissen und die Hingabe unserer Führer. — Ich glaube an die Kraft des Rechts, an den Kreuzzug der Kulturmenschheit, an das ewige, unvergängliche und notwendige Frankreich. — Ich glaube an den Preis des Schmerzes und das Verdienst der Hoffnung. — Ich glaube an das Vertrauen, an die Sammlung, an die gute tägliche Arbeit, an die Ordnung, an die kämpfende Barmherzigkeit. — Ich glaube an das Blut der Wunde und das Wasser des Weihwasserkessels, an das Feuer der Artillerie, an die Flamme der Wachskerze und die Perle des Rosenkranzes. — Ich glaube an die heiligen Gelübde der Greise und die allmächtige Unwissenheit der Kinder. — Ich glaube an das Gebet der Frauen, an die heldenhafte Schlaflosigkeit der Gatten, an die fromme Ruhe der Mütter, an die Reinheit unserer Sache und den unbefleckten Ruhm unserer Fahnen. — Ich glaube an unsere große Vergangenheit, an unsere große Gegenwart und die größere Zukunft. — Ich glaube an die Lebenden des Vaterlandes und ich glaube an seine Toten. — Ich glaube an die eisenbewaffneten Hände und glaube an die Hände, die zum Gebet gefaltet sind. — Ich glaube an uns. Ich glaube an Gott. Ich glaube, ich glaube.“

Mit am interessantesten unter den Gebetsparodien dieses Krieges erscheint schließlich das in Brüssel Mitte August 1914 entstandene und auf einem wie eine Todesanzeige schwarz umrandeten Flugblatt gedruckte Beichtbekenntnis Kaiser Wilhelms II (Confession de Guillaume II).[44]) Auch dies französisch abgefaßte „Gebet“ hat seine Vorgänger in der Geschichte, so in dem „Bekantnus Herzog Moritzen“ (1550), in „des gwesten Pfalzgraf [Friedrich V.] offen schuldt“ (1621) oder der „offen Schuld des Königs [Ludwig XIV.] in Frankreich“.[45]) Der jüngste Vertreter unseres Typs zeigt sich nur zum Teil der ursprünglichen Form und Vorlage getreu: gegen Ende vergißt der Verfasser, daß der Deutsche Kaiser, „Empereur des Doches [so!] et Roi des Prussiens“, seine „Schuld“ bekennt, und läßt ihn nach Worten tiefsten Bedauerns über die selbstverschuldete Schmach der „Noble Belgique“ zurufen: „Ne crains rien, tu resteras libre et indépendante!“ — —

Es ist eine noch offene Frage, wann und wo die Gebetsparodien zuerst aufgetaucht sind. An einen fremden Ursprung zu glauben,[46]) liegt unseres Erachtens kein genügender Grund

vor, wenn auch sicher das gerade zur Zeit des ersten allgemeinen Auftretens der Vaterunserparodie mächtig emporgeblühte, in die Ferne weisende Vagantentum nicht ohne Einfluß auf Formulierung, Verbreitung und — Verwitterung solcher Parodien gewesen sein mag.[47]) Es ist auch kein Zufall, daß uns die *Carmina Burana*, das Hohelied des Vagantentums, schon aus dem 12. Jahrhundert Ähnliches überliefern.[48]) In der Fazetienliteratur und den Schwankbüchern der anhebenden Neuzeit[49]) klingt das parodierte Gebet dann weiter, auf der Studentenkneipe, im Landsknechtslager und im Rotwelsch[50]) der Landstraße hallt es wider, im Spott und Volkshumor[50a]) bewegter Zeiten, vor allem der Reformationszeit wird es zum Kampfmittel. Und heute noch scheint uns in der Gebets—parodie, wie in ihrem Namen schon widerstreitende Elemente hart aneinanderstoßen, in verblaßter Erinnerung jenes Gegensätzliche weiterzuklingen, das im Leben der mittelalterlichen Gesellschaft so starr oft hervortritt und in packenden Kontrasten sich spiegelt.[51]) Etwas Urtümliches aber liegt sicher in der Zähigkeit, mit der diese und andere Äußerungen der Volksseele, nicht beeinflußt durch den Gang der Zeit, in ewig junger Anpassungsfähigkeit[52]) an die Ereignisse immer wieder aufleben und über Raum und Zeit, Land und Volk hinweg ein einigendes Band selbst zwischen denen knüpfen, die sich politisch aufs heftigste befehden. So predigen uns auch diese unbedeutenden Erzeugnisse niederer Volkspoesie aus dem „Rinnstein“ heraus gar mancherlei von der Volksseele ewiger Dauer und Gleichheit; und eben diese Erkenntnis erhält uns über den trennenden Haß des Tages hinweg den ahnungsvollen, unerschütterlichen Glauben an die völkerverbindende, einigende Kraft des Geistes und ihren einstigen Sieg:

> Magnetes Geheimnis, erkläre mir das!
> Kein größer Geheimnis als Lieb' und Haß.
>
> Goethe.

Anmerkungen.

[1]) Vgl. A. Deiszmann, Der Krieg und die Religion (Deutsche Reden in schwerer Zeit 9) 14; Ders., Die deutsche Erweckung (Internationale Monatsschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik IX [1914] 115 ff.); E. Foerster, Die Religion im Krieg; O. Baumgarten, Der Krieg und die Bergpredigt (Deutsche Reden in schwerer Zeit 24); *P.* C. Schwaighofer, Krieg und religiöses Empfinden; O. Zimmermann *S. J.*, Der Gottesbeweis des Weltkrieges;

G. PFEILSCHIFTER, Religion und Religionen im Weltkrieg; M. VON FAULHABER, Der Krieg im Lichte des Evangeliums (Glaube und Leben, Sonderheft 2); DERS., Der Waffensegen des Evangeliums in: H. FINKE, Kraft aus der Höhe; DERS., Waffen des Lichtes 1 ff.; E. TROELTSCH, Deutscher Glaube und deutsche Sitte (Kriegsschriften d. Kaiser-Wilhelm-Dank 9); F. GOGARTEN, Religion und Volkstum (Tat-Flugschriften 5). Vollständigkeit in Literaturangaben ist weder hier noch sonstwo beabsichtigt und möglich. — [2]) E. M. KRONFELD, Der Krieg im Aberglauben und Volksglauben (bespr. von E. FEHRLE, Mein Heimatland II [1915] 114 f.); F. ZURBONSEN, Die Prophezeiungen zum Weltkrieg 1914—1915; A. SPAMER, Der Krieg, unser Archiv und unsere Freunde (BAYERISCHE HEFTE für Volkskunde II [1915] 47 ff.); E. HOFFMANN-KRAYER, Volkskundliches aus dem Soldatenleben (ALLG. SCHWEIZER. MILITÄRZEITUNG 1915, Nr. 16 f., S.-A. 8 ff.); H. BÄCHTOLD, ARCHIV XIX (1915) 209 ff.; K. HELM, HESS. BL. f. Volkskunde XIII (1914) 195 ff. Es wird eine dankbare Aufgabe sein, die prophetische Literatur des Völkerkriegs weiter zu verfolgen. Vgl. z. B. auch VEDETTE, Britain and Armageddon (London 1914) und War-Startling 1915 Prophecies (Peekskill-on-Hudson N. Y. 1915). — [3]) Neben vielen gelegentlichen Mitteilungen (SPAMER a. a. O. 48 f.; HOFFMANN-KRAYER a. a. O. 11; ZURBONSEN a. a. O. 54,; A. PFEIFFER, DAS BAYERLAND 26, 1914/15, 383 ff.; C. SCHNERRING, EVANGELISCHE FREIHEIT XV, 1915, 372 ff.; E. FOERSTER, KUNSTWART 1915, 1. Januarheft, 30 f.; W. AHRENS, DAS WELTALL 1915, 1. und 2. Januarheft, 81 ff.; KIRCHE UND SCHULE [Beilage zum Reichsboten] 1914 Nr. 29; UNTERHALTUNGSBEILAGE der Täglichen Rundschau 1915 Nr. 70 [russisch. Himmelsbrief]; ARCHIV XVII [1913] 188; SCHWEIZER VOLKSKUNDE II [1912] 94 f.) verweise ich noch auf P. SARTORI, Sitte und Brauch II 19, 169; E. MOGK, MITT. D. V. F. SÄCHS. VOLKSKDE. III (1903): ältester Beleg für das nordische Altertum; A. DIETERICH, Kleine Schriften 234 ff.; O. CRUSIUS, Paroemiographica (SITZUNGSBERICHTE der K. Bayer. Akademie d. Wiss. philos.-philol. u. hist. Kl. 1910, 113) und den noch zu wenig beachteten Artikel W. KÖHLERS Himmels- und Teufelsbrief in „DIE RELIGION IN GESCHICHTE UND GEGENWART (= RGG)“ III (1912) 29 ff., dem neuen Gegenstück zu J. HASTINGS Encyclopedia of Religion and Ethics; vgl. auch H. MEINHOLD, Sabbat und Sonntag 71. — [4]) Vgl. SCHWEIZ. VOLKSKUNDE II (1912) 39, 74, 86; V (1915) 82. Ich will darüber an anderer Stelle noch handeln. — [5]) A. BERTHOLET, Religion und Krieg (Religionsgeschichtliche Volksbücher V, 20); MARTIN P. NILSSON, Primitive Religion (ebenda III, 13/14); K. BETH, Religion und Magie (1914) 201 ff. — Zur religiösen Volkskunde vgl. P. DREWS, HESS. BL. F. VOLKSKUNDE I (1902) 27 f.; M. FASZBENDER, DEUTSCHE GAUE XV (1914) 100 f. — [6]) Über den Begriff des Aberglaubens vgl. BAUMGARTEN in RGG unter „Aberglaube“ und RIESZ in PAULY-WISSOWAS Realencyklopädie der klass. Altertumswissenschaft I 29; dazu E. FEHRLE in RGG unter „Volksaberglaube“ und R. WÜNSCH, HESS. BL. F. VOLKSKUNDE II (1903) 177 ff.; O. GRUPPE, BURSIANS JAHRESBERICHT 137 (1908) Supplementband. — [7]) J. MEIER, SCHWEIZ. VOLKSKUNDE (II 1912) 32. — [8]) C. MÜLLER, ZS. D. V. F. VOLKSKUNDE XV (1905) 276. Richtig urteilt ein vorzüglicher Volkskenner wie C. FRANK (DEUTSCHE GAUE V [1904] 128, XIV [1913] 181, XV [1914] 76). — [9]) Vgl. meine Schrift „Frauenrechtliches in Brauch und Sitte“ (ARCHIV XVIII [1914] 47) 59; A. DE COCK, Volkskunde XVI (1904): Rechtshandelingen bij de Kinderen; O. BÖCKEL, Psychologie der Volksdichtung[2] 164. — [10]) K. SPIESZ, Die deutschen Volkstrachten (1911) 7 ff. — [11]) K. WEHRHAN, Kinderlied und

Kinderspiel (Handbücher zur Volkskunde IV) 8 ff. — [12]) H. E. Müller, Hess. Bl. f. Volkskunde XII (1913) 132 ff. — Vgl. z. B. auch das Spiel mit Kasusnamen (Alemannia 1889, 259). — [13]) E. L. Rochholz, Alemannisches Kinderlied und Kinderspiel 55 ff.; John Meier, Schweiz. Volkskunde II (1912) 29 ff. — [14]) R. M. Meyer, Deutsche Parodien (1913). — [15]) F. Kluge, Unser Deutsch³ 1 ff.; F. A. Hünich, Das Fortleben des älteren Volksliedes im Kirchenliede des 17. Jahrhunderts (Leipzig Diss. 1911), dort weitere Literatur. — [16]) Im Rechtsbrauch ist der Humor vielfach schon an sich nichts Ungewohntes: B. Thormann, Über den Humor in den deutschen Weistümern (Münster i. W. Diss. 1907). Zur Parodierung des Testaments vgl. Spamer. a. a. O. 5 (Testamentsparodie). Parodierte Rechtsbräuche in den Schweizer Narrengesellschaften (E. Hoffmann-Krayer, Feste und Bräuche des Schweizervolkes 61 f.); RGG unter „Narrenfeste"; P. Sartori a. a. O. III 75. Parodie der Eingangsformel von Urkunden: Giesebrecht, Die Vaganten oder Goliarden und ihre Lieder (Allgemeine Monatsschrift 1853) 35. C. Müller, Zs. d. V. f. V. XIX (1909) 197. Zur Verhöhnung religiöser Bräuche in der Frühzeit des Christentums vgl. auch H. Reich, Der König mit der Dornenkrone (dazu Beil. z. Allg. Zeit. 1905 Nr. 11); Wunderparodien in Ch. de Costers Tyll Ulenspiegel. — [17]) Z. B. in des Jägers Begräbnis; darüber wie über die Tierhochzeit vgl. L. Uhlands Abhandlung über die deutschen Volkslieder und dazu F. Beyschlag, Beilage z. Allg. Zeitung 1906, Nr. 112 vom 15. Mai; O. Crusius, Fragmente aus der Geschichte der Fabel (Buch der Fabeln 1913) XXIV. (Zur „Jägermesse" vgl. Alemannia X 287 f.; ebendort auch „Postmesse" als Zeitmaß.) — [18]) Vgl. dazu O. Mauszer, Globus XCVII (1910) 125 ff. Vgl. auch Görres' Todesanzeige auf das Hl. Römische Reich 1797. — [19]) O. Ebermann, Hess. Bl. f. Volkskunde XII (1913) 182 ff.; O. Weinreich, ebenda XIII (1914) 193 f. — [20]) Politische Parodie auf das Osterlied „Christ ist erstanden" von 1474 bei A. Schmeck, Das religiöse Lied im Kriege (Kriegsschriften des Kaiser-Wilhelm-Dank 25) 5, unpolitische auf das Wallfahrtslied „In Gottes Namen wallen wir" bei F. W. v. Ditfurth, Deutsche Volks- und Gesellschaftslieder des 17. und 18. Jahrhunderts 273; J. Meier, Schweiz. Volkskunde II (1912) 33; C. Müller, Zs. d. V. f. Volkskunde XV (1905) 274 ff.; K. Bücher, Arbeit und Rhythmus³ 237. — [21]) C. Müller, Zs. d. V. f. Volkskunde XIX (1909) 175 ff.; J. Bolte, ebenda 182 ff.; Lehr, Studien über den komischen Einzelgesang (Marburg. Diss. 1907); H. E. Müller a. a. O. 132. Parodien auf die hl. Messe bei Wright, Reliquiae antiquae II 208 ff.; Carmina Burana 189 (S. 248 Schmeller); auf das Evangelium Markus ebenda 21 (S. 22) und „Von Schlesien vor und seit dem Jahre 1740" II 483, dazu Spiegel an dem Anm. 47 unten angegebenen Ort 52. Dort auch Parodie auf die „Exkommunikation" (Carmina Burana 193 f.). — Christliches durch den Teufel parodiert: C. Meyer, Der Aberglaube des Mittelalters 240. — [22]) S. Singer, Archiv XIX (1915) 114 ff.; Böhme, Deutsches Kinderlied und Kinderspiel Nr. 1507 ff. — [23]) K. Wehrhahn a. a. O. 33 f., 72 ff.; H. E. Müller a. a. O. 132 ff.; O. Schulte, Hess. Bl. f. Volkskunde X (1911) 1 ff. — [24]) A. Stöber, Elsäß. Volksbüchlein I 149 f.; Schweiz. Volkskunde II (1912) 29. — Über satirische Nachtwächterlieder vgl. Tardel, Zs. f. vgl. Litg. XIII 126 ff.; R. Köhler, Kl. Schr. III 273. — [25]) O. Mauszer a. a. O.; J. Meier a. a. O. 33; Deutsche Gaue V (1904) 128, X (1909) 200, XII (1911) 296 f.; F. J. Bronner, Bayerisches Schelmenbüchlein (1911) 207 f., 212 f., 223. Von Gebetsparodien weiter unten mehr. — J. Sahr, Das deutsche

Volkslied 148. — [26]) R. M. Werner, Das Vaterunser als gottesdienstliche Zeitlyrik (Vierteljahrschrift für Litteraturgeschichte V [1892] 1 ff.; G. Mehring, Das Vaterunser als politisches Kampfmittel (Zs. d. V. f. Volkskunde XIX [1909] 129 ff. — [27]) [J. Bolte,] R. Köhler, Klein. Schriften III 320; O. Schulte. Hess. Bl. f. Volkskunde X (1911) 6. f. — [28]) Mulert, Formeln, liturgische und Gebetsformeln in RGG II 930 ff. Über die Bedeutung der festen Form des Gebets vgl. auch Martin P. Nilsson a. a. O. 82. — Auch der Völkerkrieg hat eine Reihe neuer Gebetsformeln in Muster- und Meistergebeten, so vor allem des Papstes, hervorgebracht. — [29]) O. Dibelius, Das Vaterunser (1903) 16, 62 ff. — [30]) F. Kluge a. a. O.² 85. — [31]) R. Köhler, Anglia II (1879) 388 ff. = Kleinere Schriften II 494 ff.; Simrock, Deutsche Märchen (1864) 79. — [32]) Vaterunser als Amulett (dazu R. Wünsch, Glotta II [1910] 219 ff.); R. Knopf, Zs. f. d. neutestam. Wissensch. und d. Kunde d. Urchristentums II (1901) 228 ff.; O. Dibelius a. a. O. 16; A. Abt, RGG I 457 (auch jetzt wieder beobachtet); „starckes Vaterunser“: Conrad Dieterich von Ulm gegen Aberglauben (A. Birlinger, Alemannia XI 285); „ohne Amen“: H. Frischbier, Hexenspruch und Zauberbann 71, 151; „Goldenes Vaterunser“: Deutsche Gaue X (1909) 72; „rückwärts gebetet“: M. Höfler, Volksmedizin und Aberglaube in Oberbayerns Gegenwart und Vergangenheit 35, dazu R. Andree, Braunschweiger Volkskunde² 405; Frischbier a. a. O. 4; Volkstümliches zum Vaterunser: A. Birlinger, Aus Schwaben II 185, 203; O. Schulte, Hess. Bl. f. Volksk. II (1903) 21; „nicht gebetet“: P. Sartori a. a. O. II. 96; „Betholz“: P. Sartori a. a. O. III 16, dazu R. Andree, Votive und Weihegaben 182; als Zeitmaß: M. Andree-Eysn, Volkskundliches 4; Grimms Deutsches Wörterbuch XII 40 f. Vgl. im allgemeinen auch Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube³ 139 ff. und unter „Vaterunser“. Eine volkskundliche Geschichte des Vaterunsers, besonders seiner Verwendung im Aberglauben, wäre zusammen mit einer Betrachtung des Gebetsaberglaubens überhaupt eine lockende. und lohnende Aufgabe. — Vgl. auch Drews, Hess. Bl. f. Volksk. I (1902) 28; F. Pfaff, Volkskunde im Breisgau (1906) 98; K. Helm, Hess. Bl. f. V. X (1911) 41. — [33]) Das Gedicht (Goethes Werke, Alts Auswahl [Bong] I 342) bezieht sich auf den Streit der Lutheraner (Vater unser) und der Reformierten (Unser Vater). — [34]) Ich erwähne neben den Pharaphrasen Grillparzers im Anschluß an J. von Führichs Bilder und den gemütvollen Zeichnungen Ludwig Richters (Das Vaterunser) aus der Zeit des Weltkriegs u. a. „Das Vaterunser, für seine Feldsoldaten in Verse gebracht von Generalmajor von Behr“ (Saarbrücken) und das „Deutsche Vaterunser“ von H[ermann?] Th[om?] (Leipzig), das bei A. Spamer a. a. O. 53 erwähnte „Kriegsvaterunser“ eines Warnemünder Kuhhirten und „Des Feldgrauen Vaterunser“ (K. und H. Anker, Werckmeisters Neue deutsche Bilderbogen Nr. 50). Von Predigten sei neben älteren von Foerster, Kaiser, Kögel, Lange, Weitbrecht u. a. jetzt der Speyerer Fastenhirtenbrief 1915 „Das Vaterunser im Völkerkrieg“ von M. von Faulhaber genannt (Waffen des Lichtes 23 ff.) und G. Tolzien, Das Vaterunser im Kriege. Zur Verbreitung des Vaterunsers vgl. Rost, The Lord's prayer in 500 languages (London 1905). — [35]) Vgl. Anmerkung 23, dann J. Bolte, In dulci jubilo (Festgabe an K. Weinhold 1896) 100; Zs. f. vgl. Lit. VII 463; Blümml, Deutsche Mundarten, hsg. von Nagl, II 175; Deutsche Gaue XV (1914) 76: Das Juden-Vaterunser (aus Südmähren und der Oberpfalz); C. Müller, Zs. d. V. f. Volksk. XV (1905) 276; O. Schulte,

a. Anm. 23 a. O. 12 f. — [36]) Avé-Lallemant, Deutsches Gaunertum I 208 ff.; R. M. Werner, Lyrik und Lyriker 148; O. Mauszer a. a. O. 103; A. Spamer a. a. O. 53. — [37]) Vgl. Anm. 26. Dort auch frühere Literatur zum parodierten Vaterunser. Bei Mehring einige Hinweise von J. Bolte. Vgl. auch P. Beck, Zs. d. V. f. Volksk. XIX (1909) 186. Wenn Mehring a. a. O. 142 meint, „die Neuzeit sei einer derartigen Verwendung des Vaterunsers nicht günstig", so hat ihn die Gegenwart widerlegt. — [38]) Zu den bei Werner a. a. O. und Mehring a. a. O. erwähnten Beispielen des älteren und jüngeren Typus verweise ich noch auf zwei während dieses Krieges veröffentlichte Vaterunserparodien, die in den richtigen Zusammenhang gebracht werden wollen: W. Krämer, Ein „Frantzosen-Vatterunser" aus dem Jahre 1790 (Jahrbuch für Geschichte, Sprache und Literatur Elsaß-Lothringens 30 [1914]) und das „Schelmen-Vaterunser" (um 1813) im Bergischen (Kölnische Zeitung 1915 Nr. 55 vom 16. Januar). Vgl. auch O. Glöde, Zs. f. d. deutschen Unterr. VI (1892) 376: Napoleon-Vaterunser aus Hannover (1803) und A. Spamer a. a. O. 53; Zs. d. V. f. Volksk. X (1900) 280 ff.; Ein Bapstpaternoster (Der Katholik, hsg. von J. M. Raich, 82. Band 1/2.) Die von Spamer erwähnten Parodien von 1870 gehören wohl dem älteren Typus an wie die erwähnte von 1803. — [39]) A. Spamer a. a. O. 5. Mir liegt das Zarenvaterunser in drei Drucken (aus Saarbrücken, Nürnberg und Worms) vor; sie stimmen fast völlig mit dem von Spamer mitgeteilten überein, nur läßt das Wormser Väterchen in der Hölle „in Essig und Öl braten bis in alle Ewigkeit". Das serbische Vaterunser nach der Belgrader „Strascha" in den Münchner Neuest. Nachr. 1915 Nr. 650 (21. Dez.). — [40]) Die eine davon ist wiedergegeben in der Frankfurter Zeitung 1915 Nr. 175 Drittes Morgenblatt vom 26. Juni („Kulturdokumente"). — [40a]) Vgl. dazu E. Tappolet, Schweiz. Volkskde. V (1915) 17 ff. — [41]) Nach dem Hannover. Kurier abgedruckt in dem Kirchenblatt d. Pfalz „Union", hsg. von Dekan Mayer in Kaiserslautern, 1915 Nr. 8 vom 19. Februar. — [42]) Nach dem „Petit Marseillais" in den Münchner Neuesten Nachrichten 1915 Nr. 112 Vorabendblatt vom 3. März; dort auch das „Vater Joffre". — [43]) Das „Kriegsapostolikum" in der Frankfurter Zeitung 1915 Nr. 18 Abendblatt vom 18. Januar. Über ähnliche Erscheinungen in der religiösen Kriegsliteratur der Franzosen vgl. Salzburger Katholische Kirchenzeitung 1915 Nr. 2.

[44]) Nach dem Original, das ich wie andere hier nur angedeutete Texte später im Wortlaut wiedergeben werde. — [45]) Vgl. P. Beck, Zs. d. V. f. Volkskunde XIX [1909] 186 f. Zur „Goliardenbeichte" des Archipoeta vgl. H. Ostwald, Lieder aus dem Rinnstein I, IX, 1 ff.; K. v. Leoprechting, Vom Lechrain 163. Vgl. auch die Tierbeichte (O. Crusius, Buch der Fabeln XXIV). — [46]) Wie Francesco Novati, Studi critici e letterari (Turin 1889) 177 ff. vielleicht vermuten lassen könnte. — [47]) Vgl. dazu F. Kluge, Bunte Blätter 1 ff., 61 ff.: Die fahrenden Schüler. Die Bruderschaft der bettelnden Vaganten selbst ist nichts anderes als eine Parodie auf die gleichzeitig entstandenen sog. Mendikantenorden; in dieser Verhöhnung des kirchlichen Wesens liegen m. E. auch die Wurzeln der Gebetsparodien. N. Spiegel, Die Vaganten und ihr „Orden" (Gymn.-Progr. Speyer 1892) 35 ff., 49 ff. — [48]) Ein parodierendes *Officium lusorum* (249 Nr. 189). Vgl. auch Anm. 21. — [49]) Vgl. dazu O. Weinreich, Hess. Bl. f. Volkskunde IX (1910) 126 ff., XIII (1914) 193 f.; O. Ebermann, ebenda XII (1913) 182 ff. Ich verweise noch auf rheinpfälzische Sitte (Bavaria IV 2, 405). — [50]) Vgl. F. Kluge, Bunte Blätter 101 ff.; Unser Deutsch² 78;

N. Spiegel, Gelehrtenproletariat und Gaunertum (Gymn.-Prog. Schweinfurt 1901/2). — [50a]) Vgl. O. Böckel, Psych. d. Volksdichtung[2] 310 ff. Zur Charakteristik des Volkshumors vgl. A. Keller, Die Handwerker im Volkshumor 3 ff. — [51]) Vgl. dazu K. Bücher, Die Frauenfrage im Mittelalter[2] 46 ff. — [52]) Vgl. zu dem Prinzip der Übertragung E. Hoffmann-Krayer, Die Volkskunde als Wissenschaft 26 ff.; A. Leskien, Berichte üb. d. Verh. d. K. Sächs. Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 63 (1911) 177 ff.; O. Böckel, Psychologie der Volksdichtung[2] 164 ff.; R. Petsch, Mitteilungen und Umfragen zur Bayerischen Volkskunde VII (1901) Nr. 4; W. Tappert, Wandernde Melodien (Leipzig 1890).

Landbau und Altes Testament.

Von Alfred Bertholet, Göttingen.

Die Israeliten waren ins palästinensische Kulturland aus der Wüste gekommen. Diesen Ursprung vergass man Jahrhunderte lang nicht. Noch ein Schriftsteller des ausgehenden 7. Jahrhunderts v. Chr. redet von den Häusern, die man mit Gütern aller Art angefüllt vorgefunden, von den Zisternen, die man nicht selber ausgehauen, von den Wein- und Olivengärten, die man nicht selber gepflanzt habe.[1]) Ja, es gab Kreise, welche in dem Hineinwachsen in die dionysische Kultur des Landes so bestimmt den eigentlichen Grund sittlichen und religiösen Verfalles sahen, dass sie am nomadischen Ideal der Wüstenzeit mit unerbittlicher Zähigkeit festhaltend vom Protest gegen die neue Kultur lebten. Dieser Art waren jene Rechabiten, die noch bis in die Tage Jeremias kein Haus bauten, sondern in Zelten wohnten, keinen Samen säten und keinen Weinberg pflanzten.[2]) Auch dass sich die Nasiräer des Weines enthielten, will aus diesem Zusammenhang heraus verstanden sein und nicht etwa aus der Abneigung gegen den Wein als berauschendes Getränk; denn nur so begreift sich ihr Verbot des Genusses schon der Weintrauben.[3]) Aber die Entwickelung drängte unaufhaltsam über diese retardierenden Elemente hinweg, und es ist charakteristisch genug, dass dem Erzähler der Urgeschichte Kain, der Stammvater des Wüstenstammes der Keniter, auf die eben jene Rechabiten ihren Stammbaum zurückführten,[4]) als der vom göttlichen Fluch Getroffene erscheint, weil er fern vom kultivierbaren Ackerboden flüchtig und unstet umherirren, d. h. das Leben des Nomaden führen muss.[5]) Das Ideal, das diesem Erzähler wie so vielen seiner frommen Nachfolger vorschwebt, ist die sesshafte Ruhe, da ein jeder unter seinem Weinstock und Feigenbaum sitzt.[6]) Und warum nicht? Seit Elia und Hosea hatte man gelernt, dass den Baalsgottheiten, die einst die verehrten

[1]) V Mos. 6_{11}. — [2]) Jer. 35_6 f. — [3]) IV Mos. 6_3 vgl. Richt. 13_{14}. — [4]) I Chr. 2_{55}. — [5]) I Mos. 4_{11} ff. — [6]) I Kön. 5_5 II 18_{31}, Mi. 4_4, Sach. 3_{10}. Den heutigen Fellachen Palästinas gilt der Aufenthalt unter einem Feigenbaum als der Gesundheit, vor allem den Augen, schädlich (Löhr, Volksleben im Lande der Bibel 1907, S. 73).

Sonnenspender und Regenmacher des Landes, die Geber aller seiner guten Gaben gewesen waren, Jahwe die Rolle abgenommen habe, indem er als Sieger in den Besitz des Landes hineingewachsen sei. Auf ihn wird das Gebot an den ersten Menschen, den Acker zu bauen, zurückgeführt,[1]) er spendet den Seinen das Getreide, den Most und das Öl[2]) und segnet das Feld des Frommen, dass der Dichter sagen kann, der Fromme stehe mit den Steinen des Feldes im Bunde.[3]) In einem prächtigen Gleichnis Jesajas[4]) sieht man den alten Mythus von den Göttern als den Lehrern der Menschheit im Landbau wieder aufleben: Der Prophet lässt Jahwe selber dem Bauern zeigen, wie das Getreide seinen verschiedenen Arten gemäss und den Jahreszeiten entsprechend sorgfältig[5]) zu behandeln sei.

Aber die Israeliten verleugneten darob ihre menschlichen Lehrmeister, die früheren Bewohner des Landes, nicht, und es ist nicht ohne Reiz, den Spuren nachzugehen, die noch deutlich genug erkennen lassen, wie unter dem Firnis der höheren Religion volkstümliche Elemente, die, je weniger sie sich als organische Triebe aus dem reinen Jahwismus heraus begreifen lassen, um so sicherer in die Zeiten der polydämonistischen Anschauungen jener Bevölkerung zurückweisen, weiter wuchern. Das soll im Folgenden versucht werden. Dabei mag uns eine Gesetzesvorschrift auf den Weg leiten. Wir lesen:[6]) „Wenn ihr ins Land kommt und allerlei Fruchtbäume pflanzt, so sollt ihr deren Vorhaut, d. h. ihre ersten Früchte, unangetastet lassen; drei Jahre sollen sie euch als unbeschnitten gelten, sie dürfen nicht gegessen werden. Im 4. Jahre aber soll ihre Frucht Jahwe festlich geweiht sein, und im 5. Jahre dürft ihr ihre Frucht essen.“ In dieser Vorschrift, die Erstlingsfrüchte — der Gesetzgeber nennt sie bezeichnender Weise die Vorhaut — die ersten drei Jahre unangetastet zu lassen, ist der dämonistische Hintergrund nicht zu verkennen: die Erstlingsfrüchte werden dem Genius oder, kanaanisch gesprochen, dem „Baal“ des Ortes, an dem der Baum steht, als eine Art Opfertribut überlassen, damit er, versöhnt und zufriedengestellt, den Baum für die Zukunft mit

---

[1]) I Mos. 3_{23}. Nach einer andern Erzählungsschicht ist Noah der erste Ackersmann (I Mos. 9_{20}). — [2]) Hos. 2_{10}. — [3]) Hiob 5_{23}. — [4]) 28_{24} ff. — [5]) Für die Sorgfalt der Behandlung von Gerste und Weizen spricht schon, dass nach dem Wortlaut die Saatkörner nicht gestreut sondern gesteckt zu werden pflegten. — [6]) III Mos. 19_{23} ff.

Fruchtbarkeit segne, so gut der Dämon der geschlechtlichen Fruchtbarkeit den Menschen segnet, der ihm in der Beschneidung die Vorhaut zum Opfer bringt. Der Versöhnung aber bedarf er, weil alle Kultur des Bodens etwas wie einen Eingriff in seine Rechte bedeutet. So besteht in Arabien heute noch der Brauch, den „Dschinn“ der Örtlichkeit oder die Erddämonen durch Sprengen von Blut günstig zu stimmen, wenn ein Landstück zum ersten Male gepflügt wird.[1]) Interessant ist nun aber zu sehen, wie im obigen Falle die höhere Religion sich mit dem „heidnischen“ Brauche abfindet. Sie behält ihn, sogar ohne den Versuch einer Umdeutung auf den eigenen Gott, bei, aber macht sich, um auch diesem seinen Anteil zu sichern, das Prinzip jenes Brauchs zu Nutze, indem sie es ihrem Gott zu Ehren einfach wiederholt: wie die Erstlingsfrüchte drei Jahre zu Gunsten eines Fruchtbarkeitsdämons geschont werden, so ein viertes zu Gunsten Jahwes. Damit ist seine Ehre gerettet, die Erstlingsfrüchte gehören ihm; aber so wenig gelingt es ihm, ihre früheren Empfänger ganz zu depossedieren, dass sie davon wenigstens noch ihr Teil bekommen!

Und sie leben im Brauche auch sonst weiter. Das israelitische Kriegsgesetz[2]) bestimmt, dass wer einen Weinberg gepflanzt und noch nicht zu nutzen angefangen habe, vom Kriegsdienst befreit sein solle. Ein solcher steht auf gleicher Stufe mit einem, der ein Haus gebaut und noch nicht eingeweiht hat. Eine griechische Analogie lässt uns den Grund ahnen. Protesilaus, der in Phylake sein Haus unvollendet gelassen hatte, ist der erste Grieche, der beim Betreten trojanischen Bodens fiel.[3]) Seinen Tod wird man aus der Rache eines Dämons, der sich durch die Vernachlässigung des Hauses in den ihm zustehenden Ansprüchen darauf verkürzt sah, zu verstehen haben. In ebenso grosse Gefahr nun verstricken den, der eben erst einen Weinberg gepflanzt hat, die neugewonnenen Beziehungen zu dem den Weinberg ursprünglich beherrschenden dämonischen Wesen, weil es eifersüchtig darüber wacht, dass ihm sein Recht an Abgaben nicht verkürzt werde, und diese gefahrvollen Beziehungen machen den betreffenden Menschen zu anderm kultischen Dienst — als solcher aber erscheint der Krieg im Alten Testament ursprünglich — ungeschickt. Man meidet ängstlich eine „perturbatio sacrorum“. Unter einen

[1]) Robertson Smith, Die Religion der Semiten, S. 124, Anm. 198. — [2]) V Mos. 20_6. — [3]) Ilias II 698 ff.

ähnlichen Gesichtspunkt fällt das Verbot, Feld und Weinberg mit zweierlei zu bepflanzen.[1]) Den uralten dämonistischen Gedanken, der ihm zu Grunde liegt, hat rabbinische Philosophie nicht übel umgedeutet, wenn sie als Ursache des Verbotes angiebt, dass jede der 2100 Spezies, von Pflanzen z. B., einem besondern Schutzengel im Himmel zugeteilt sei.[2]) Die himmlischen Schutzengel sind in diesem Falle nur die jüdischen legitimen Stellvertreter „heidnischer" Geisterwesen geworden. Wenn es richtig ist, dass die in altgriechischen und neueren Erntegebräuchen vorkommende „Panspermie", d. h. ein Gemisch aus allerlei Getreidearten und Hülsenfrüchten, das gekocht und genossen wurde, als sakramentale Mahlzeit aufzufassen ist, welche die den Früchten innewohnende Lebenskraft auf die Menschen übertragen sollte,[3]) so verdankt sie ihre Wirkungsfähigkeit im letzten Grunde möglicher Weise gerade dem Umstande, dass sie eine ganze Fülle dämonischer Kräfte in sich zu vereinigen schien. Dass etwas der griechischen Panspermie Verwandtes auf israelitischem Boden nicht völlig unbekannt war, darf vielleicht aus einer Stelle Hesekiels[4]) gefolgert werden, nur dass der Prophet von seinem gut jahwistischen Standpunkt aus für eine derartige Mahlzeit Gefühle des Abscheus hat.

Eine Reihe auf die Ernte bezüglicher Vorschriften, welche ein gleicher humanitärer Geist auszeichnet, bestimmt, dass man zu Gunsten der Armen und Bedürftigen nicht Nachlese halten, vergessene Garben nicht holen und eine Ecke des Feldes überhaupt nicht abernten solle.[5]) Ihr ursprünglicher Sinn ist richtig erkannt worden:[6]) sie gehören in den grössern Zusammenhang der verschiedenen über die ganze Erde hin verbreiteten Riten, die sich an das letzte Ährenbündel knüpfen.[7]) Beer[8]) hat speziell einen hinterindischen Brauch verglichen, eine Ecke des Reisfeldes zu schonen, um den Reisdämon nicht zu verscheuchen. Zur Armengabe wäre also in den genannten Fällen erst durch nachträgliche Umdeutung geworden, was von Hause aus Fruchtbarkeitsdämonen oder, wieder kanaanitisch ge-

---

[1]) V Mos. 22_9 III 19_{19}. — [2]) Edw. B. Tylor, Die Anfänge der Kultur 1873 II S. 246. — [3]) Martin P. Nilsson, Primitive Religion, 1911, S. 34. — [4]) 4_9. — [5]) III Mos. 19_9 f. 23_{22}, V 24_{19-22}. — [6]) Vgl. z. B. v. Gall in Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (= ZatW.) XXX (1910), S. 91—98. — [7]) Vgl. u. a. Mannhardt, Mythologische Forschungen, Kap. I und V; Frazer, The Golden Bough² II S. 137 ff. 168 ff; Archiv für Religionswissenschaft (=AR.) XV (1912), S. 424 f. — [8]) ZatW. XXXI (1911), S. 152.

sprochen, Baalsgöttern zugedacht war. So gibt heute noch der syrische Bauer nach einer guten Ernte das Korn, das er dem Heiligen gelobt hat, dem Armen[1] (und hier ist der Heilige an die Stelle des alten Fruchtbarkeitsgeistes getreten).

Der Glaube an die mannigfaltigen Fruchtbarkeitsdämonen und Feldgeister, der in den genannten Vorstellungen durchscheint, ist dem israelitischen Gesetzgeber natürlich ein Greuel. Sein Verbot ihnen zu opfern[2] zeigt aber nur, dass derartige Opfer in Wirklichkeit vorgekommen sein müssen,[3] und sogar eine Kultstätte in unmittelbarer Nähe eines der jerusalemischen Stadttore scheint nach diesen Dämonen benannt gewesen zu sein.[4] Nach dem Namen zu schliessen, den sie hier tragen.[5] werden sie als behaarte Wesen, d. h. doch wohl pansartig, bockgestaltig vorgestellt; ein anderer Name, unter dem sie erscheinen,[6] bezeichnet im Assyrischen Stierdämonen. — Bekanntlich hatten die Philister eine Ackerbaugottheit namens Dagon.[7] Nun aber ergibt sich, dass sie sie erst nach ihrem Einzug in Palästina den Semiten entlehnt haben können; denn mit Dagan (=Dagon) zusammengesetzte Personen- und Ortsnamen sind auf palästinensischem Boden schon vorher nachweisbar,[8] wie denn auch bei Babyloniern und Assyrern ein bis in höhere Zeit zurückreichender Dagankult verbreitet war.[9] Da am Zusammenhang Dagans mit dem Ackerbau (dagan heisst das Getreide!) nicht zu zweifeln ist, ist stark die Frage, ob die spätere (nicht vor Hieronymus bezeugte) Tradition, dass Dagon Fischgestalt gehabt habe, mehr als blos etymologische Spielerei sei (dag heisst der Fisch!). Unmöglich ist es nicht; denn die Fische galten auch den alten Israeliten als Tiere typischer Fruchtbarkeit;[10] sie sind denn auch z. B. bei den Germanen der göttlichen Beschützerin des Ackerbaus, der Berchta (Percht), heilig und wurden ihr an ihren Festen geopfert,[11] und im ehemaligen Ceylon glaubt der Bauer, dessen Acker es an genügender Bewässerung fehlt, durch das Bild eines in einer

---

[1]) S. J. Curtiss, Ursemitische Religion im Volksleben des heutigen Orients 1903, S. 182, Anm. 2. — [2]) III Mos. 17_7. — [3]) Darauf deutet vielleicht schon Hos. 12_{12} in korrigiertem Text. — [4]) II Kön. 23_8 in berichtigtem Text: „Opferhöhe der Dämonen“ (ZatW. II (1882), S. 175). Aehnlich vielleicht auch I Mos. $14_{3.8.10}$: „Dämonental“ statt: Tal Siddim (Wellhausen, Israelitische und jüdische Geschichte[5], S. 105). — [5]) ṣeîrîm. — [6]) schedim. — [7]) I Sam. 5_2 ff. — [8]) Vgl. J. Hastings, Encyclopaedia of Religion IV, S. 387 f. — [9]) M. Jastrow, Die Religion Babyloniens und Assyriens 1905 I, S. 219 f. — [10]) Vgl. I Mos. 48_{16} im Urtext. — [11]) AR. XIV, (1911), S. 378.

Zisterne ruhenden Fisches eine gute Ernte zu erzielen.[1]) Es wäre also immerhin denkbar, dass man sich auch in Palästina Vegetationsnumina fischgestaltig vorgestellt hätte.

Ob ihnen israelitischer Volksglaube auch andere Tiergestalten lieh, wissen wir nicht. Bedenkt man, dass man sich die Seele des Korns gelegentlich als Fuchs dachte, — so in Poitou[2]) —, so könnte man versucht sein, für die Geschichte von Simsons Füchsen[3]) einen derartigen Hintergrund anzunehmen. Vielleicht doch mit Unrecht. Zunächst wird man festzuhalten haben, dass der Erzähler damit nichts anderes im Sinne hatte als zu zeigen, zu was für schlauen und wirksamen Mitteln Simson greift, um den Philistern zu schaden.[4]) Und wenn es richtig sein sollte, dass er damit etwas Älteres umdeutet, so ist Verschiedenes möglich. Schwally[5]) dachte an einen Lustrationsritus, d. h. an eine Vertreibung der Dämonen aus den Feldern zum Zweck, diese in Besitz zu nehmen, wozu auf palästinensischem Boden immerhin der Brauch der Samaritaner verglichen werden mag, ketzerische Fußspuren durch Feuerbrände zu reinigen.[6]) Dagegen sieht man gewöhnlich, zumal unter Vergleichung einer interessanten römischen Parallele,[7]) in den Füchsen mit den brennenden Schwänzen die Symbolisierung des Sonnenbrandes und schlägt daraus gerne Kapital für die Auffassung Simsons als ursprünglichen Repräsentanten der Sonne.[8]) Nicht für das Unwahrscheinlichste halte ich die Annahme, dass dabei ein Regenzauber mit im Spiele sei. Bei den alten Arabern, die als Stammverwandte der Hebräer am ehesten ein Recht haben, hier gehört zu werden, bestand der Brauch, bei anhaltender Dürre Rinder mit Bränden am Schwanz auf die Berge zu treiben in der Erwartung, dass es dann Regen geben werde.[9]) Offenbar sollte durch die symbolische Vertreibung der Sonnenglut der ersehnte Regen herangezwungen werden. Nun war ja das wasserarme Palästina von der Segnung des Regens so stark abhängig, dass es nichts Verwunderliches hat, auf diesem Boden verschiedenen Versuchen des

---

[1]) AR. XIV S. 380 nach H. Parker, Ancient Ceylon, London 1909, S. 514. — [2]) Hastings, a. a. O. VI, S. 522. — [3]) Richt. 15_4 f. — [4]) Ein ähnlicher Trick war z. B. im 14. Jahrh. im syrisch-ägyptischen Mamelukenreich als stehende Abwehrmassregel gegen die Mongolen im Brauch (R. Hartmann in ZatW. XXXI 1911, S. 71 f.). — [5]) Semitische Kriegsaltertümer, I 1901, S. 88. — [6]) AR. XV (1912), S. 152. — [7]) Ovid, Fast. IV 679 ff. — [8]) So namentlich H. Stahn, Die Simsonsage 1908, S. 41 f. — [9]) Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] 1897, S. 167.

Regenzaubers zu begegnen. Ob dahin die Geschichte vom Schafvlies Gideons[1]) gehört, wage ich nicht zu entscheiden; denn was von der Bedeutung des Widderfelles im griechischen Regenzauber als Paralelle dazu in Erinnerung gebracht worden ist[2]), steht doch in sehr entferntem Zusammenhang mit der biblischen Erzählung. Dagegen treten wiederholt Propheten in der mehr oder minder deutlichen Rolle von Regenmachern auf.[3]) Das Merkwürdigste aber ist, dass die mimetische Zauberhandlung, die den Regen herbeizwingen soll, bis in den offiziellen Kult des zweiten Tempels hineinragt: Beim Laubhüttenfest war ein feierlicher Ritus des Wasserschöpfens und Wasserausgiessens üblich, von dem der Talmud[4]) selber andeutet, dass er die Bedeutung hatte, durch die Wasseranwendung reichlichen Regen herbeizuführen.[5]) Ob von diesem Ritus eine direkte Linie zum Brauch des Wasserschöpfens und Wasserausgiessens zurückführt, der schon für die Zeit des Propheten Samuel vorausgesetzt wird,[6]) steht dahin. Das Fasten, das im gleichen Zusammenhang erwähnt wird, erhielte dann allerdings den besten Kommentar durch die Worte der Bittpredigt des Ephräm Syrus: „Wir wollen ein wenig fasten, damit die Sättigung durch die Wolke gross werde.“[7]) Schon von lautem Geschrei, mit dem man während einer Dürre die Strassen von Stadt und Dorf erfüllte, versprach man sich die ersehnte Wirkung: das liest man zwischen den Zeilen aus einer Stelle Jeremias,[8]) zu der ihr neuester Erklärer aus eigener Beobachtung hinzufügt: „Ich habe im Januar 1911, als der Regen lange ausblieb, in Palästina Frauen und Mädchen mit den aus Ziegenfellen hergestellten Wasserschläuchen stundenweit von ihren Heimatsdörfern entfernt getroffen, um Wasser zu suchen, und dabei konnte man damals von einer eigentlichen Dürre noch kaum reden. Gegen Abend aber, wenn eine Wolke am Himmel aufgestiegen war, dann zogen in jedem Dorf die Mädchen und Knaben im bunten Zuge durch die Gassen und bettelten um Regen, schrieen eine laute und eindringliche Klage zu Gott empor, dass er ihre Felder netzen, die Bäche und Zisternen mit Wasser füllen möge.“[9])

[1]) Richt. 6_{36-40}. — [2]) ZatW. XXIII (1903), S. 149 f. — [3]) I Sam. 12_{16} ff.; I Kön. 17_1, 18_{41} ff. II 8_1; vgl. Josephus, Antiq. XIV 2_1. — [4]) bab. Roš Raššanah 16 a. — [5]) Goldziher vergleicht (AR. XIII (1910), S. 34, Anm. 1) das Wasserausgiessen bei den Persern, Gahiz Mahasin, ed. van Vloten 364, 6 ff. — [6]) I Sam. 7_6. — [7]) AR. IX (1906), S. 519. — [8]) 14_2. — [9]) Hans Schmidt, Die grossen Propheten und ihre Zeit 1915, S. 262.

Auch ausserhalb des legitimen Jahwekultes suchte man sich im Bestreben, auf einen guten Ertrag der Ernte einzuwirken, genug zu tun: Jesaja spielt deutlich einmal[1]) auf die Sitte der Adonisgärten in Israel an, und Hesekiel[2]) weiss von einem Tammuzkult der Frauen zu Jerusalem, wobei man in der Annahme schwerlich irre geht, dass je reichlicher die Tränen über den die Vegetation repräsentierenden sterbenden Gott flossen, desto zuversichtlicher seine blühende Rückkehr erwartet wurde. Vielleicht handelt es sich beim Kult zu Mizpa,[3]) den wir aus der ätiologischen Kultsage vom Tode der Tochter Jephtas[4]) kennen lernen, um einen analogen Vorgang: die alljährlich 4 Tage lang beklagte — also ursprünglich auch wohl alljährlich geopferte — Jungfrau dürfte eine Repräsentantin der sterbenden Vegetation gewesen sein.[5]) Es wäre dann ein an Mizpa gebundener Naturkult auf dem Wege der Umdeutung, wie sie jene Kultsage darstellt, für die Bekenner der Jahwereligion, die sich in Mizpa ihrerseits ein neues Kultzentrum geschaffen hatten, unschädlich gemacht worden.

Bekanntlich ist es ein weitverbreiteter Gedanke, dass die Fruchtbarkeit des Ackers und des Baumes von der Gunst der Abgeschiedenen abhänge. In Israel, wo aller Segen möglichst auf Jahwe zurückgeführt wurde, war für solche Vorstellungen kein fruchtbarer Boden, und doch klingt möglicherweise davon etwas in dem bezeichnenden Bekenntnis nach, das bei der Ablieferung des Zehnten an Leviten und Arme vom Darbringer „vor Jahwe“ gesprochen werden soll. Er beteuert, dass er nichts davon für einen Toten gegeben habe.[6])

Unmisverständlicher meldet sich nach dem ausdrücklichen Wortlaut einer Stelle im sogenannten Mosessegen,[7]) die von den Erträgnissen der Sonne und des Mondes spricht, die Vorstellung, dass die Vegetation durch die himmlischen Lichtkörper hervorgebracht werde. Der Text ist zwar vielleicht verderbt;[8]) aber dass er lautet, wie er lautet, zeigt, was man für möglich hielt, und das bewegt sich durchaus in der Linie allgemein verbreiteten Volksglaubens. Auch ist es schwerlich zufällig, dass das „Mazzenfest“

---

[1]) 17_{10} f. — [2]) 8_{14}. — [3]) Vermutlich wenigstens ist das der Kultort, vgl. Richt. $11._{29.34}$. — [4]) Richt. 11_{30-40}. — [5]) Es wird Richt. 11_{37} f. ausdrücklich vom „Weinen“ der Tochter Jephtas erzählt. Beim Vegetationsopfer der Khonds galt das Weinen des Opfers als gutes Omen: es zeigte, dass es nicht an Regen fehlen würde (Hastings, a. a. O. VI, S. 524 a). — [6]) V Mos. 26_{14}. — [7]) V Mos. 33_{14}. — [8]) Vgl. meinen Kommentar zur Stelle. —

d. h. das „Fest der ungesäuerten Brote“, an welchem der Gottheit die Erstlingsgarben als ungesäuerte Fladen dargebracht wurden, mit dem Passah kombiniert wurde, das von Haus aus dem Frühlingsneumond gegolten zu haben scheint. Wo ein solcher Zusammenhang der Vegetation mit den Gestirnen angenommen wird, ist die richtige Beobachtung des Kalenders für die Arbeiten des Landbaus ein Hauptanliegen. Es ist interessant genug, dass die palästinensischen Ausgrabungen einen alten, d. h. etwa ins 6. Jahrh. v. Chr. gehörigen, landwirtschaftlichen Kalender zu Tage gefördert haben. Er lautet: „2 Monate: Einheimsen der Früchte. 2 Monate: Saat. 2 Monate: Spätsaat. 1 Monat: Ausziehen des Flachses. 1 Monat: Gerstenernte. 1 Monat: alle übrige Ernte. 2 Monate: Weinlese. 1 Monat: Obstlese.“ [1]) Wenn ich eine Stelle des israelitischen Gesetzgebers [2]) richtig verstehe, so sollte der erste Kornschnitt stets an einem Sonntag beginnen. Das wäre ein beachtenswertes Beispiel von „Tagewählerei“.

So stösst man mitten in den offiziellen Kundgebungen der Jahwereligion immer wieder auf volkskundliche Elemente: bei allem geschichtlichen Fortschritt, den Israels Hineinwachsen in die palästinensische Kultur über sein früheres Nomadentum bedeutete, erweisen sie sich im Wesentlichen als das unverwüstliche Erbe aus einer weit zurückliegenden, vielleicht schon lange verschollenen Zeit. Aber je mehr es gelingt, unter der Fülle des Neuen ihrer habhaft zu werden, um so mehr gewinnt das Alte Testament selber an wundervoll menschlichem Reichtum.

---

[1]) Vgl. K. Marti in ZatW. XXIX (1909), S. 222—229. — [2]) III Mos. 23 11, s. meinen Kommentar zur Stelle.

Allerlei Volkstümliches von den Ennetbirgischen Wallisern.

Von K. Bohnenberger, Tübingen.

Als ennetbirgische Walliser möchte ich die im Po-Gebiet bezeichnen. Wohl liegen auch die Sitze der Bündner und Berner Walliser jenseits eines Gebirges, aber die südlichen haben mehr Anspruch auf diese Benennung. Es gibt für sie keine andere gute und kurze, auch sind sie ennetbirgisch im besonderem Masse.

Bei Gelegenheit meiner sprachlichen Aufnahmen[1]) habe ich auch das eine und andere Volkskundliche aufzeichnen können. Viel ist es nicht, auch nicht von grosser Bedeutung, aber bei der Abgelegenheit der Ortschaften[2]) doch der Veröffentlichung wert.

Am meisten sind in meinen Aufzeichnungen Sprichwörter vertreten, besonders solche aus Gressoney. Doch werden sich diese auch am besten erhalten und jedem Besucher sofort entgegentreten, mancherlei davon ist ohne dies schon veröffentlicht.[3]) So beginne ich hier mit Ausdrücken der Gressoneier Geheimsprache, die im Schwinden begriffen ist und nicht jedem Besucher entgegentritt. Sie ist eine Händlersprache, und für die besonders frühe wanderlustigen, auch als Tuchkrämer weit umherziehenden Gressoneier[4]) sehr angezeigt. Sie verwendet in der Mehrheit übertragene

[1]) Die Grammatik ist dargestellt in der „Mundart der deutschen Walliser“ 1913 (Beiträge zur schweizerdeutschen Grammatik hg. v. A. Bachmann VI). Einiges aus dem Wortschatze hoffe ich in der Zeitschrift für deutsche Mundarten folgen lassen zu können. — [2]) Am abgelegensten und schwersten erreichbar ist Ager (Agaro). Ich habe drei Wege erprobt. Der über Salei ist, wie es auch andere erfuhren, sehr mühsam und schwer findbar, der über Bätschen (Baceno) zeitenweise glatt oder heiss. So weise ich künftige Besucher, die etwa von Binn herkommen, auf den über die Deveralpe hin. Schon in Binn kann man einkaufende Agerer treffen. — [3]) Auch in den Aufsätzen von W. Hörstel, Die Reste des Deutschtums in den Alpen Piemonts, Tägliche Rundschau 1908 Unterhaltungsbeilage Nr. 134 ff. — [4]) Zu den Belegen über das Auftreten der Gressoneier in der Schweiz kann ich nun noch eine Erwähnung in einer Obersimmentaler Landesordnung von 1511 nachtragen, die besagt: nachdem etliche Fremde aus „Grischeney“ zu ihnen ziehen und sich bei ihnen haushäblich setzen (Sammlung schweizerischer Rechtsquellen 2. Abt. 2. Teil 1, 16).

Bezeichnungen. Ich habe vermerkt: Kreide *(Xrīda)* für Käs, Esel *(ešil)* für Fleisch, Dole *(dola* d. i. Keller) für Wein, Wurz *(wurza)* für Brot, Krauten *(Xrute* d. i. jedes Abschneiden der Grases) für Verstehen der Geheimsprache, eigentlich wohl etwas mitnehmen, Nutzen davon haben, den Ausdruck: die Schalfrina grepet *(grēput)*, es horcht einer, es macht sich einer horchend in die Nähe. Die Entstehung dieses Ausdrucks vermochte ich nicht mehr hinreichend aufzuhellen. „Schalfrina" ist der Name einer Alpe, auf den italienischen Karten „Chialvrina", an der Westseite des Talganges, südlich von Gressoney-St. Jean. Das Zeitwort *grēpu(n)* soll kriechen bedeuten wie anderwärts *grâpen* (Schweiz. Id. 2, 786; Fischer, Schwäb. Wb. 3, 792) und *grêwen* (Schweiz. Id. 2, 834). Damit soll vermutlich die vorsichtige Annäherung des Horchenden bezeichnet werden. Unentschieden bleibt, ob der Alpname sachliches Subjekt ist, oder ob gemeint ist, die Alpe krieche von Gewürm usw. (vergl. die Verwendung von *grêwen* nach Schweiz. Id. 2, 834). Daran schliesse ich zwei andere übertragene Ausdrücke an, die in der gewöhnlichen Gressoneier Sprache verwendet werden. „Des Gabeners (d. i. der Bewohner von Gaby bei Issime) Wolle" bedeutet Nebel, den Ivreaweg *(ęębreš węg)*, nach Ivrea (ehemals Eporedia) gehen" bedeudet Kinder erwarten, der Entbindung entgegen sehen. Letzterer Ausdruck beruht auf dem Glauben, dass die Kinder in Ivrea auf den Bäumen wachsen, dort auf dem Markte verkauft und gekauft werden. Der alte Schweinehändler Mark *(Moark)* bringe sie zusammen mit seinen Ferkeln herauf.

Völlig volkstümliche Lieder sind mir in Gressoney nicht begegnet, wohl aber bekommt man dort häufig mundartliche Lieder zu hören, welche gegen 1850 Ludwig Zumstein (Delapierre) gedichtet hat. Sie haben stark volkstümliche Art und sind rasch in den Volksbesitz übergegangen, nur weiss man immer noch, dass sie Schöpfungen eines bestimmten Mannes sind und erlaubt sich auch keine Umgestaltungen. Sie sind sogar gedruckt worden.[1]) Mehrere davon habe ich aufgezeichnet, stelle sie aber zunächst zurück, ob nicht noch weitere zu Tage gebracht werden. Die geistig regen und gut geschulten Gressoneier haben sich überhaupt

[1]) In Einzelheftchen, von denen ich nur Bruchstücke zu sehen bekam; eine Auswahl bei Vitt. Sella und Dom. Vallino, Monte Rosa und Gressoney. Biella 1890.

gerne in Dichtungen versucht, auch in hochdeutschen und teilweise recht guten. So hat noch vor einem Jahrzehnt der siebzigjährige Gemeindevorstand Linty hochdeutsche Lieder gedichtet, die teilweise auch in Druck kamen.[1])

Ein Rimaer Seitenstück bilden die um 1870 (?) entstandenen mundartlichen Dichtungen eines Angehörigen des Geschlechtes Axerio, dessen Sohn Julius, der Besitzer eines sehr ansehnlichen Berliner Stuccateurgeschäftes, sie zur Zeit meiner Rimaer Besuche in Druck zu bringen gedachte. Ob es dazu kam, ist mir unbekannt geblieben. Wenn diese Dichtungen auch bei weitem nicht an die Feinheit und den volkstümlichen Charakter der Zumsteinischen heranreichen, so sind sie doch erhaltenswert. Sie lagen mir einstens vor. Abschrift habe ich nur von einer kleinen Auswahl. Volkstümliche Anklänge hat deutlich der Liedeingang „Schlaf mein Kindlein, schlaf, in der Obernmatte sind drei Schaaf, eins ist weiss, das andere schwarz und das dritte lecket schon gern Salz.“ Auch gereimte Sprichwörter hat Axerio aufgezeichnet, die vermutlich teilweise volkstümlich waren, z. B. „Müssige Hand macht hungerigen Zahn (*zand*).“ „Der da horcht (*lōsut*) an der Wand, hört seine Schand(e).“ „Wer zuviel im Anfang will, verderbt sein Spiel.“

In Rimella habe ich Gelegenheit gehabt einen volkstümlichen Karfreitagsumzug zu sehen. Die männliche Hauptperson geht barfuss im Mantel und sonstiger altertümlicher Kleidung und trägt ein grosses Kreuz. Sie ist von entsprechend gekleideten Männern umgeben, dahinter folgt die Gemeinde. Der Kreuzträger wie der ganze Aufzug heisst das „Jüdlein“ *(Judji)*. Die Zeit des Umzugs ist der Abend des Gründonnerstags, der als Beginn des Karfreitags gilt.

Aus Macugnaga habe ich wie Hörstel am meisten Liedlein aufgezeichnet. Das hat einen Sondergrund. Dort bot sich uns beiden in der alten Frau des Joh. Bapt. Zecchini *(Zeschk)* eine besonders kundige Erzählerin. Zugleich bestehen aber über die Herkunft ihrer Mitteilungen Bedenken. Die geistig sehr rührige Frau hat mancherlei Deutsches gelesen und ist in jüngeren Jahren in der Schweiz gereist. Von den jüngeren Leuten scheinen nur noch wenige das eine oder andere dieser Liedlein zu kennen. Baldige erschöpfendere Aufnahmen wären auch dort an der Zeit. Für Schweizer sind sie ja leicht zu machen. Was ich aufgezeichnet habe, ist folgendes.

[1]) So im Tagesanzeiger für Stadt und Kanton Zürich 1903 Nr. 160.

Mein Schätzlein hat (da)s Fieber alle drei Tag(e),
Vom Freitag und Samstag bis zum Sonntag z(u) Mittag.
(auch Hörstel)

Mein Schätzlein hat (da)s Fieber z(u) unterst am Fuss,
Es will ihm nicht guten (gut werden), bis ich dazu muss.

Was verfängt mir das Dengeln, wenn d(ie) Sense nicht haut,
Was verfängt mir das Lieben, wenn (da)s Schätzlein nicht will(!).

Matter Mädlein z(u) Lanja gehn,
Und Stapfer Gesellen mit ihnen gehn (oder: wollen?).
(Zur Matte und Stapfe sind Weiler bei Macugnaga, Lanja ist Alagna.)

Matter Töchter z(u) Lanja gehn,
Mit ringen Schuhen (oder Ringschuhen?) hinüber,
Mit Patenfinken herum.

(Finken sind aus Bändern geflochtene Hausschuhe, Schweiz. Id. 1, 868. Pata ist Lumpen, Fetzen; aus dem Italienischen, vergl. Sant' Albino, Gran diz. piemont. S. 860.)

Mädlein, Mädlein, d(ie) Buben sind im Garten,
(Da)s Türlein zu, lass die Narren warten.

Die Mädlein gehen in d(en) Abendsitz,
Die Buben sind in d(ie) Lutze (luzu, Gülle) g(e)stützt (geraten).

Der Faden und d(ie) Nadel und der Fingerhut
Und der Schneider geht mit ganzem Gut.

Es regnet auf d(ie) Brücke und ist noch nicht nass,
Ich hab(e) etwas vergessen, und weiss noch nicht was.
(auch Hörstel und in Deutschland verbreitet.)

Peter Josi sch . . sst in (da)s Höslein (hosi);
Schmeck' d(ie) Hand und schlag's an d(ie) Wand!

Zu den folgenden Liedern hat schon Hörstel, soweit er sie aufführt, vermerkt, dass sie nicht ächt volkstümlich oder ächt bodenständig sind.

Annemarie, wo gehst du hin? —
Ich geh' in da(s) Land, wo die Soldaten sind.
Hin und her d(a)s Annemarie.

Und Annemarie jetzt ist er g(e)kommen. —
Ist er g(e)kommen, so sei er g(e)kommen.
So ist er nicht alleine g(e)kommen.

Und Annemarie, jetzt ist er krank. —
Ist er krank, so sei er krank,
Setz' er sich unter den Ofenbank.

Und Annemarie, jetzt ist er tot. —
Ist er tot, so sei er tot,
Hundert Pfund zum (? das ?) Bettel(?)brot.

Und Annemarie, jetzt ist er im Grab. —
Ist er im Grab, so sei er im Grab,
So hab' ich schon ei(ne)n andern Knab.

(auch Hörstel. Hundert Pfund meint wohl hundert Lire. Das Brot bezieht Hörstel auf die Sitte der Brotverteilung bei Todesfällen, was möglich, aber nicht unbedingt nötig ist.)

Z(um) Donner, Waldbrüderlein hast z(u) weiben gedenkt (deiχt),
Hast d(ie) Kutte lassen fallen, hast d(as) Beti abgehenkt (akheiχt)
(Beti: Gebetlein, Rosenkranz)

Z(um) Donner, Waldbrüderlein, mach(e) doch nicht a(n)so,
(E)s gibt allfart noch eine, die nimmt dich dann scho(n).

Eine schöne Madam und ein schöner Kavalier,
Das ist ein schönes Pärlein, wie ich und wie du (dü).

Da wär(e) ein schöner junger Knab, Frau Mutter.
Heiss ihn hereinkommen, Frau Tochter.
Wo soll er sich setzen, Frau Mutter?
Neben dich in's Sesselein, Frau Tochter usw.

Auch ein Stück kirchlicher deutscher Dichtung kannte die alte Zecchin noch, folgendes Spiel mit Zahlen:

Bruder Jakobus, was fragst du mich?
Bruder Johannes, das sag ich dir:

Zwölf Engel (d. i. Apostel), elf tausend Märtyrer, zehn tausend Jungfrauen, neun Chöre der Engel usw. einig ledig ist Gott der Herr, der da lebt und der da schwebt im Himmel und auf Erden.

Jörg Zobels Gedicht vom geäfften Ehemann.

Mitgeteilt von Johannes Bolte, Berlin.

Die nachfolgende Versnovelle aus dem 15. Jahrhundert hat zum Verfasser den Schweizer Jörg Zobel von Sankt Gallen, der in Bächtolds Geschichte der deutschen Literatur in der Schweiz leider keine Erwähnung fand. Von ihm hat uns eine Münchner Sammelhandschrift, der Cod. germ. 568, auf Bl. 245 a — 268 b zehn geistliche und weltliche Gedichte aus den Jahren 1455—56 überliefert,[1]) unter denen das 6. (Bl. 257 b, 1) einen einst verbreiteten, für zarte Ohren freilich nicht taugenden Schwank behandelt. Merkwürdig ist jedenfalls, dass dies beliebte Beispiel behender Frauenlist gerade in dem schmutzigen Einzelzuge des vom Gatten gepackten Gliedes, dem die listige Ehebrecherin die Zunge des Kalbes substituiert, mit der altindischen Fassung der Çukasaptati[2]) übereinstimmt, während die übrigen mittelalterlichen Bearbeitungen hier entweder wie die 7. Fabel des Adolphus[3]) dezent kürzen oder wie Garins französisches Fablel 'de la dame, qui fist entendant son mari qu'il sonjoit'[4]) und der 'verkehrte Wirt' Herrands von Wildonie[5]) völlig abändern. Offenbar schöpfte Zobel aus der mündlichen Volksüberlieferung.

Ain bur in einem torffe sas,
Der het ain tochter (merkend das),
Die was us der massen schün.
Die wolt er aim andern buren gien,
Der was nit fer von im gesessen.

---

[1]) Aufgezählt in Gœdekes Grundriss ² 1, 313. Gedruckt ist bisher der h. Eustachius (Mones Anzeiger 6, 58), der h. Alexius (S. Alexius Leben hsg. von Massmann 1843 S. 140) und der Rosstäuscher mit der faulen Frau (Zs. d. Ver. f. Volkskunde 18, 55). — [2]) Çukasaptati, Textus simplicior übersetzt von R. Schmidt 1894 nr. 27 = Textus ornatior 1896 nr. 36. Vgl. Benfey, Pantschatantra 1, 144. — [3]) Ulrich, Proben der lateinischen Novellistik des Mittelalters 1906 S. 13. — [4]) Montaiglon et Raynaud, Fabliaux 5, 132 nr. 124; vgl. Bédier, Les fabliaux 1895 p. 193. — [5]) F. v. d. Hagen, Gesamtabenteuer 2, 337 nr. 43 = Lambel, Erzählungen und Schwänke 1872 S. 191 = Kummer, Poetische Erzählungen des Herrand von Wildonie 1880 S. 137. — Über andre Fassungen vgl. Bolte, Archiv für neuere Sprachen 127, 194 und Zwickauer Facsimiledrucke No. 20 (Ein Lied von einer Wirtin und einem Pfaffen. 1913).

Ains mals da můst er mit im essen,
Er bot ims wol und gab im gnůg.
Der Kůntz tranck fast und ducht sich klůg.
Der tochter vater sprach zů im:
'Cuntz, was ist dier im sinn?
Ich welt dir geren min tochter geben.'
Der Kůntz sprach: 'Es fügt mir eben.
Doch wil ichs zů miner můtter jechen;
Was die tůt, das sy geschechen.'
Der Kůntz der gieng zer můter hin,
Er sprach: 'Min nachbur wolt mir gen
Sin tochter; was ist dier ze můt?'
Sy sprach: 'Min sun, hetz dich vergůt,
So welt ichs geren sechen.
Ich hör aber die nachbur jechen,
Man sy ir hold und gang ir nach.'
Der Kůntz ze der můter sprach:
'Sy gefelt mir wol, du solt mirs gen.'
Als gieng sin můter mit im hin
Zů der tochter vaters huss.
Der bur der gieng zů in herus,
Und gabentz zesamen, das geschach.
Der vater zů der tochter sprach:
'Ich sag dier, du solt mich verste;
Ich wil dir Cůntzen gien zer e;
Won er hat gnůg und ist rich.'
Die tochter sprach: 'Was zichst du mich,
Das du mir wilt Kůntzen gien!'
Sy schray vil lut und lief da hin
Und gedacht in irem můt:
'Ich waiss mir ain, der dunckt mich gůt.
Und mus ich joch den Kůntzen han,
So wil ich dien doch nimer lan,
Ich wil gar fraintlich mit im leben.'
Der Cuntz der ward der tirnen geben,
Man fürt ims haim in sin hus.
Da leptentz in dem hinclabus,
Bis das die hochzit ende nam.
Ains mals ir bůl, der schnider, kam
In das dorf, dar in sy sas.
Wie bald vernam ir schwiger das
Und lůgt ir uf und hetz in hůt.
Der schnider gedacht in sinem mut:
'Ich sich wol, das ich nit zů ir mag;
Ich baiten bis an sunentag,
So wiert sy auf die kierchwichen gan,
So wil ich acht uf sy han,
Ob ich möcht komen zů ir alain.'
Und also gieng er wider hain

Und blaib da haim die wuchen gantz.
Cůntz der fürt sin wib zům tantz
Uf die selben kierchwichin dar.
Ir bůl, der schnider, nam ir war
Und stend mit ir uf ain ort,
Er red mit ir mang fraintlich wort.
Er sprach: 'Zart aller liebstu min,
Füg dich dar zů, mug es gesin,
Das ich noch hinacht by dier lig!'
Sy sprach: 'Min aller liebster, schwig!
Won das mag laider nit gesin.
So übel furcht min schwiger min,
Das ich dich nit zů mir kan lan.
Ich furcht, es mus ain ende han.'
Er sprach: 'Nit red ain solich wort!
Won ich han ie und ie gehort,
Wans ainu ainem gunen wil,
So ward kainer hůt nie so vil,
Sy bringts wol zů,' sprach er zu ir.
'Warumb woltest versagen mir?'
Sy sprach: 'Ist das ichs gefiegen kan,
Du solt des aubentz für das hus gan;
Sichst du den am gater hangen
Ain stuchen wis, sinn dich nit langen
Und spring vil schnell ins gaden in,
Do wil ich tůn den willen din,
Und gang schnel von mir dar!
Won wurde Cuntz din gewar,
So möchte es ab nit gesin.'
Damit sprang er von ir dahin.
  Und do der abend her brach
Und er die stuchen am gater sach,
Er wist hin in gar behend und schnel
Und stiend hinder tür, da was nit hel.
Das wib kam bald zů im hin in,
Sy sprach: 'Nun mag es ietz nit gesin.
Dar umb las dich vertriessen nit,
Das ich dich gar fruntlich bit.'
Nun het der pur ain junges kalb,
Das was by zechen tagen alt.
Das trůg sy in das gaden in
Und lait das in ain winkel hin.
  Vil bald růft Kůntz sinem wib:
'Wol an vil bald, won es ist zit,
Das wir uns legen an unser gemach!'
Das wib aber zů Kůntzen sprach:
'Ich můs das füer trechen zů;
Ich stan vilicht auf morgen frue,
Das ich ann liecht nit mag gesin.'
Do mit so schit sy wazzer drin

Und gieng do mit dem man ze bet.
Der schnider gedacht: 'Zwar ich wet,
Das ich vor der türe wär.
Zwar her in käm ich nit mer,
Won ich wol sich, sy spottet min.
Mag ich, sy kompt mirs nimer hin.'
Das wib das sprach zů irem man:
'Ich wais nit, was ich gessen han.
Mier ist so we, da sag ich dier.
Stand uf bald und hilfe mir
Und tek mir über als min häs,
Ob ich möcht komen ze ainem schwais!'
Er stend uf und takt sy nider.
Sy sprach: 'Nun leg dich bald her wider
Und leg dich nach zů mir heran!' —
'Das wil ich tün', sprach der man.
Ir ward von der teckin und von im so hais,
Das ir kam ain grosser schwais.
Sy sprach: 'O min lieber man,
Ruk ain wenig von mir hindan!
Won wir wil werden der hitz ze vil.'
Cůntz der sprach: 'Wie geren ich wil
In dinen willen alweg sin.'
Also rukt er uf ain ort da hin;
Sy rukt och uf das ander dar.
Wie bald ward des der schnider gewar.
Er schlaich hin zů (als man mirs seit),
Do het sy den ars ufs betbret geleit.
Er ward mit ir der kürtzwil pflegen,
Bis das sy sich gar fast ward regen.
Der Cůntz der sprach gar bald zů ir:
'Min liebes wib, ich main, dich frier;
Dar umb wil ich dich deken bas.'
Er graif ir hinden für den ars
Und erwist den schnider by dem schwantz.
Der schimpf der plaib kum halber gantz,
Do er den schnider also hůb.
Sy sprach: 'Wie tůst nun? Las uns růb!
Wie tůst so ungeschaffenlich!'
Der Kůntz sprach: 'Nun lůg und sich,
Wie lasterlich du haust getan
Mit dem böswicht, den ich han
Ergriffen an der waren tat!'
Sy sprach: 'Tů schun, es wirt gůt rat.
Niem das liecht und gang entzüntz,
So wil ich dir in heben hüntz.
Ich wil dir in sicher nit lan.
So sichst du, was ich han getan.'
Er sprach: 'Nun se und heb in mir!
Won sicherlich, entrint er dir,

So wil ich dich straich füllen fol.'
Sy sprach: 'Min Kůntz, das wais ich wol.'
Er sprach: 'Wo ist das liecht, das ich enzünd?'
Sy sprach: 'By dem herd; nun yl geschwind!'
Er fands bim herd uf ainem stůl.
Die wil sprach sy zů irem bůln:
'Büt mir das kalb, das dört lit,
Und il vil bald! Won es ist zit.
So wil ichs by der zungen heben.
Und spring da von, so behelst din leben.'
Der schnider sprang zům laden us.
Die wil was Kůntz in dem hus
Und zint ain liecht, bis es enbran,
Dar nach lait er ain schopen an
Und lief mit plossem schwert hin in.
Er sprach: 'Du must das leben din
Verloren han, das sag ich dier;
Lebind ku[m]st du nit von mir.'
Das wib gar gütlich zů im sprach:
'Min lieber Cůntz, nun hab gemach
Und schůn din selbs, das bit ich dich!
Was woltest du zichen mich?
Döttest das kalb, es wiert dir laid.'
Cůntz der sprach: 'Uff minen ayd
Ich wand, du hetest nit recht getan,
Dar umb wolt ich dich geschlagen han.
So sich ich, das du unschuldig bist.
Das kalb ist vol böser list,
Das es dich also hat geschlekt,
Frylich das es hat geschmekt,
Das du als dis jårs sid ferd
Uf der salz truken by dem herd
Gesessen bist und hast gekocht.
Sicherlich das schmekt es noch.'
Das wib sprach zů Kůntz bald:
'Du hast mich so bärlich mit gewalt
Getzigen und geschwecht min er,
Zwar ich vergib dirs nimmer mer.'
Der Kůntz der sprach gar tugentlich:
'Vergib mirs, wib, das bit ich dich!
So gib ich dir an dinen arm
Mantel und rok, und lass mirs faren.'
Sy sprach: 'Und woltest also jechen,
So müst ich diers licht ubersechen.'
Also verricht sich Kůntz mit ir;
Er gab ir rok und mantel schier.
Da mit wil ich des Kůntzen geschwigen
Und den schnider och lan beliben;
Er verricht sich mit der frawen wol.
Die Kůntzen man also äffen sol.

Die Katze im Schweizerdeutschen und im Indonesischen.

Eine sprachwissenschaftliche und volkskundliche Parallele.

Von R. Brandstetter, Luzern.

1. Der Name der Katze lautet im Schwd Chatz; in sehr vielen IN[1]) Sprachen heisst er kucing, oder auch kuciĕng, koceng, huting, ucing, je nach den Lautgesetzen der betreffenden Idiome.

2. Neben der Bezeichnung Chatz, resp. kucing gehen sowohl im Schwd als im IN andere Benennungen einher, die auf dem Schrei der Katze oder auf Lock- oder Scheuchrufen basieren.

3. Die Bezeichnung des Katzenschreies ist onomatopoetischer Natur, im Schwd wie im IN. Im Schwd lautet das Wort mau oder miau, als Verbum maue(n)[2]) oder miaue(n); im IN mau, meo, meong, ngiau, njau, u. ä., je nach den verschiedenen Idiomen; Schrei und Verbum sind im IN meist identisch.

Zur Bezeichnung des heisern Katzenschreis dient im Schwd das Verbum raue(n). Verschiedene IN Sprachen haben eine parallel gehende Bildung: raung oder raum, die aber „heiser schreien" im allgemeinen bedeutet, also nicht auf den Schrei der Katze eingeschränkt ist.

4. Der Ruf für die Katze ist im Schwd bus oder büs, kurz oder lang gesprochen, die Luzerner Mundart braucht beide Varianten. Auch mehrsilbige Formen finden sich: busi, buseli, büsi, büseli. — Im IN heisst der Ruf pus oder pis, ersteres z. B. im Toba, letzteres im Dayakischen. Das Schwd hat also eine Lenis als Anlaut, das IN eine Fortis. Vereinzelt findet sich aber auch im IN ein stimmhafter Wortbeginn, so beim maduresischen bhis und dem Malagasy busi. Auch im IN gesellen sich zu den einsilbigen Formen die zweisilbigen, so altjavanisch pisa.

---

[1]) Im IN bezeichnen c und j die Palatallaute, ng den velaren Nasal, q die Glottisexplosiva, ĕ den farblosen, flüchtigen Vokal. Der Akzent liegt auf der zweitletzten Silbe. — [2]) Das in Klammern gesetzte n in Schwd Wörtern, wie in miaue(n) wird in den meisten Mundarten nur gesprochen, wenn ein Vokal darauf folgt.

Wie es in der Natur eines Rufes liegt, werden bus, büs, resp. pus etc. vielfach verdoppelt ausgesprochen. Dabei kann Vokalvariation eintreten, daher Schwd buseli-baseli nach dem Schwd Idiotikon IV S. 1662 und 1738; dementsprechend auf IN Gebiet malaiisch pus-pas, nach Winstedt, An English-Malay Dictionary I, S. 77. Wir haben also sowohl im Schwd als im IN die Variation u: a.[1])

5. Der Schwd Lockruf bus, büs hat eine sprachliche Besonderheit beim Inlaut, indem i und ü, auch wenn sie kurz gesprochen werden, rein bleiben, während sonst, wenigstens in den meisten Mundarten, geschlossenes e, o, ö an die Stelle von kurzem i, u, ü getreten sind. — Der IN Ruf pis, pus hat eine sprachliche Besonderheit beim Anlaut, indem dieser der Lautverschiebung widersteht. Anderweitiges p geht im Howa als Wortanlaut ausnahmslos in f über, so wird altjavanisches, malaiisches etc. putih „weiss" im Howa zu futsi, aber in pisu „Katze" bleibt das p. Nur altjavanisches, dajakisches etc. pusa „Katze" unterzieht sich der Lautverschiebung, wird also zu Howa fusa, aber fusa bedeutet nicht mehr Katze, sondern ein katzenähnliches Wildtier, cryptoprocta ferox. — Beide sprachlichen Besonderheiten beruhen darauf, dass onomatopoetische Bildungen vorliegen.

6. Ein bedeutsamer Unterschied zwischen Schwd bus, büs und IN pus, pis, pisa besteht darin, dass der Schwd Ruf ausschliesslich *Lock*ruf, der IN dagegen nur in der Minderheit der Sprachen *Lock-*, in der Mehrheit *Scheuch*ruf ist.

Eine Interjektion pus, pis, bus dient in vielen IN Idiomen zum Ausdruck des Blasens, Zischens etc., so im Javanischen, Dayakischen etc. Darf man nun diese Interjektion mit dem Ruf für Katzen identifizieren? Ich glaube, ja, insofern der Ruf ein *Scheuch*ruf ist. Aber wie könnte man den Übergang vom Zischen u. ä. zum *Locken* finden? Immerhin ist darauf aufmerksam zu machen, dass auf Schwd Gebiet pfise(n) — siehe Idiotikon V S. 1184 — einerseits „fauchen, zischen u. ä." bedeutet, anderseits aber auch „Tiere locken".

[1]) Es ist nicht denkbar, dass IN pus aus dem Niederländischen herübergenommen sei, das ebenfalls einen Lockruf pus, geschrieben poes hat. Denn einmal findet sich pus, pusa etc. in IN Idiomen, bei denen niederländischer Einfluss undenkbar ist, so im Altjavanischen und den philippinischen Idiomen, und zweitens ist pus, pis etc., in denjenigen Idiomen, die am nachhaltigsten der niederländischen Beeinflussung ausgesetzt sind, im Malaiischen und Javanischen *Scheuch-*, nicht *Lock*ruf.

7. Ein anderer Lockruf für die Katze ist im Schwd minn, mim. Die, übrigens nicht immer vollständigen, IN Lexika verzeichnen keine parallel gehenden Erscheinungen. Da aber das Atjeh-Lexikon ein minjiĕ und das hochländisch-makassarische ein mammiq als *Name* der Katze verzeichnet, so dürfen wir IN Lockrufe supponieren, die ähnlich klingen würden, wie die anfangs dieses Absatzes angeführten Schwd Formen.

8. Der Scheuchruf für die Katze lautet im Schwd chutz, auch kutz, siehe Idiotikon III S. 605. Mit diesem geht parallel der malaiische Scheuchruf kus.

9. Von der Bezeichnung des Katzenschreis maue(n), miaue(n) sind nun in verschiedenen Schwd Mundarten Substantive als Namen für die Katze abgeleitet, Mauzi, Miaueli und Mauder, welch letzteres speziell den Kater bedeutet. — Im IN sind entsprechende Bildungen masaretisch mau „Katze“, niasisch mao, bugisch meyong. Entweder sind Ruf und Substantiv identisch, wie bei Mentaway mao, oder es ist ein lautlicher Unterschied vorhanden, wie im Makassarischen, wo njau oder maung „miauen“, meyong „Katze“ bedeutet.

10. Andere Schwd Benennungen der Katze stammen von den Lockrufen. Entweder werden diese Lockrufe unverändert als Substantive verwendet, wie bei Bus, Büs oder es treten Weiterbildungen ein, wie bei Busle(n) oder bei Minni, siehe Idiotikon IV S. 315. — Die IN Verhältnisse liegen ganz gleich. Entweder funktionieren die Rufe ohne weiteres als Substantive, wie bei sundanesisch pus, oder es werden Sprossformen als Substantive verwendet, so Tagalisch pusa, Howa pisu. Im Altjavanischen ist pisa Lockruf, pusa Substantiv. — Das Malagasy busi, welches in dem anonymen Wörterbuch von Notre-Dame de la Ressource 1855 S. 147 verzeichnet ist, klingt ganz Schwd. — Dass neben Schwd Minni ein Atjeh minjiĕ steht, ist schon oben, unter 7, bemerkt worden.

11. Vom Scheuchruf chutz, kutz stammt Schwd Chutz „Katze“. Ebenso kommt vom IN Scheuchruf kus das Kawijavanische kusa[1]) „Katze“.

12. Ruf und Substantiv sind auch dadurch geschieden, dass letzteres in den meisten syntaktischen Zusammenhängen

[1]) Man darf sich nicht etwa vorstellen, kusa sei lautgesetzlich aus pusa entstanden, denn Wandel von anlautenden p zu k kommt nur in gewissen Mundarten des Toba vor, niemals aber im Javanischen.

vom Artikel begleitet ist, also Schwd z. B. d' Chatz, s' Busi, auf IN Gebiet z. B. Sundanesisch si pus, Howa ni pisu.

13. Fast alle der unter 9—11 genannten, vom Katzenschrei, von Lock- oder Scheuchrufen abgeleiteten Schwd Substantive gehören der familiären, vertraulichen, kosenden Sprechsphäre oder der Kindersprache an, sie stehen *neben* dem Normalwort Chatz. — Wie sich in diesem Punkt das IN verhalte, kann ich nicht sagen, da die IN Wörterbücher darüber schweigen. Freilich, wo ein IN Idiom, nur *eine* Bezeichnung für Katze hat, etwa nur mau oder nur pusa, kann dieses Wort natürlich nicht Sondereigentum der familiären Sprechsphäre oder der Kindersprache sein.

14. Familiäre Ausdrücke erscheinen gern im Diminutiv, daher hört man im Schwd ausserordentlich oft Buseli, Mauzli, Miaueli etc. — Im IN hat das Bugische ein Diminutivsuffix mit dem Laute l, nämlich le; „Kätzchen" heisst also bugisch meyong-le.

15. Die Schwd Mundarten haben mehrfach besondere Ableitungen oder sogar besondere Wörter, um das Geschlecht bei der Katze zu bezeichnen, z. B. Chätzlere für das Weibchen, Räuel, von raue(n) unter 3 abgeleitet, für das Männchen. — Im IN wird das Geschlecht durch Beifügung der Adjektive „männlich" und „weiblich" bezeichnet, doch hat das Karo einen besondern Ausdruck für den Kater, nämlich pĕrmal. — Das Javanische hat ein spezielles Wort für „junge Katze", nämlich cĕmeng.

16. Der Ausdruck „Wildkatze" wird in den IN Sprachen meist wiedergegeben mit „Waldkatze", im Malaiischen also mit kucing hutan. — Das Idiotikon verzeichnet aus Graubünden die Benennung Waldchatz für eine in Feld und Wald vagabundierende Katze.

17. Künstlich ersonnene Namen für die Katze kennt das Schwd bei Kinderrätseln, ein solcher ist Huri-Hari, abgeleitet von „Haar". Im IN treffen wir parallele Erscheinungen in den verschiedenen Kunstsprachen, in der Jägersprache, der Diebessprache etc. So heisst in der sangirischen Schiffersprache die Katze: mangkahukang „Kratzerin".

18. Mit Busi, Büsi werden in verschiedenen Mundarten des Schwd auch noch andere Tiere benannt, so auch das Schwein. — Im Dayakischen ist bus Scheuchruf für Schweine.

19. Das Wort Chatz wird im Schwd vielfach im übertragenen Sinn verwendet, zur Bezeichnung für allerlei Gerätschaften, Hobel, Schlägel, Rammblock etc. — Im Rottinesischen wird meo „Katze“ auch für Mausefalle gesagt, eine sehr naheliegende Übertragung.

Wohlbekannt ist die Geldkatze, Schwd Gäldchatz. — Im Altjavanischen bedeutet pusi-pusi „Beutelchen für Kostbarkeiten“.

Der Biceps am Arm heisst im Malaiischen kucing-kucingan, von kucing „Katze“. — Das Schwd nennt ihn Mus.

Sowohl im Schwd als im IN figuriert der Name der Katze mehrfach in zusammengesetzten Pflanzennamen, so Schwd in Chatzetöpli = Gnaphalium, Toba in dila ni huting = Zunge der Katze, Benennung einer Schlingpflanze.

In einigen Schwd Mundarten heisst „blinde Kuh spielen“: blindi Chatz spile(n). — Dementsprechend heisst dieses Spiel im Minankabauischen ba-kucĕng-buto. kucĕng = Katze; buto = blind; ba macht aus der Formel ein Verbum.

20. Die charakteristischen Züge im Naturell der Katze werden auf beiden Sprachgebieten für die menschliche Psychologie verwendet. Die *Falschheit*. Schwd: Dä ist e rächti Chatz. Sundanesisch: ngabudi ucing wörtlich „geartet sein wie eine Katze“. — Die *Leckerhaftigkeit*. Schwd: schmäderfräsig wi ne Chatz. Javanisch: tiyang sĕlam kucing wörtlich „ein Katzenmohammedaner“ = einer, der sich um das Fastengebot herumdrückt. — Die *Bettelhaftigkeit*. Schwd: bättle wi nes Chätzli. Javanisch: kucingan „bettelhaft“. — Die *Aufgeregtheit*. Schwd: tue wi ne Chatz. Bĕsĕmah: kĕkucingan „Hysterie“.

21. Das Schwd Verbum raue(n) „heiser miauen“ wird auch psychologisch gewendet und bedeutet dann: „seine Unzufriedenheit brummend äussern“. — Ganz das gleiche gilt vom makassarischen njau „miauen“.

22. Sprichwörter, in denen die Katze figuriert. Schwd: Läbe(n) wi Hund und Chatz. Javanisch, wörtlich gleich, nur unter Weglassung des Verbums: koyo kucing lan asu. — Schwd: Ist d' Chatz us em Hus, so tanzet d' Mus. Malaiisch (gereimt): sĕlama kucing tiada bĕrgigi, tikus tiada sopan lagi „verliert die Katze ihre Zähne, geht's den Mäusen allen bene.“ — Das altschweizerische

Sprichwort (Idiotikon III 584): „Über die Katz tuet herrschen d'Mus", lautet im Maduresischen wörtlich gleich: koceng kala ka tekos = die Katze wird beherrscht von der Maus.

23. Kinderlieder, in denen die dem Kinde vertrauten Haustiere paradieren, wobei auch die Katze nicht vergessen ist.

Schweizerdeutsch (Luzerner Version).

I bredige, was i weis,
Vo-n-ere alte Muttigeiss;
Vo-n-ere Chue und vo-m-ene Chalb,
Jetz ist di Bredig halb;
Vo-n-ere Chatz und vo-n-ere Mus,
Jetz ist di Bredig us.

Indonesisch (Niasisch).

Sieh, da kommt die Mutter
Mit einer süssen Gurke.
Sie gibt sie meinem Bruder,
Mir lässt sie den Stiel.
Oweh, der Stiel ist bitter!
Den werf' ich in den Kofen,
Dass die Sau ihn fresse.
Den werf' ich in die Gosse,
Dass das Huhn ihn fresse.
Den werf' ich in den Hof,
Dass die Katz' ihn fresse.
Mein Herz ist bitterbös!

Persönliche Erlebnisse auf dem Gebiet des Aberglaubens.

Von Ernst Buss, Glarus.

Für ein zu Ehren Hoffmann-Krayers herauszugebendes Festheft des von ihm gegründeten und seit 20 Jahren so vorzüglich redigierten Schweiz. Archivs für Volkskunde einen Beitrag liefern zu dürfen, ist für einen Schüler Ludwig Toblers Ehre und Freude. Gerne leiste ich deshalb der an mich ergangenen Aufforderung hiezu Folge und will es im Nachfolgenden versuchen, aus meiner auf 7 Jahrzehnte zurückschauenden Erfahrung eine Reihe kleiner Erlebnisse zu erzählen, die zeigen, was von dem in rapider Abnahme begriffenen herkömmlichen Aberglauben unter unserm Volke tatsächlich noch lebt oder doch zu meinen Lebzeiten noch vorhanden war. Sie knüpfen sich an folgende Beobachtungsstätten: Grindelwald (1843—51), Aarberg (1851—57), Bern (1858—68), Utzenstorf bei Burgdorf (1869—70), Lenk im Obersimmental (1870—75), Zofingen (1875—79), Basel (1879—80) und Glarus (1880—heute).

In Lenk erwachte ich eines Tages früh um 4 Uhr über einem Lärm, der mir im Traum als das Rottenfeuer einer Infanterieabteilung vorgekommen war, sich dann aber als das Pochen eines Raben ans Fenster meines Schlafzimmers herausstellte. Ärgerlich suchte ich den ungebetenen Störefried hinwegzuscheuchen; allein er liess sich nicht vertreiben, sondern flog nur ans nächste Fenster und setzte dort sein fast taktmässiges, nur von kurzen Pausen unterbrochenes Gehämmer unerbittlich fort. Bald waren meine sämtlichen Hausbewohner um den wunderlichen Vogel versammelt, und erschrocken fragte die Magd, was das zu bedeuten habe. Ich legte ihm Futter hin und bemühte mich, zu sehen, was ihn reize, seinen Schnabel so beharrlich an den glatten Scheiben zu wetzen, aber ohne Erfolg. Das Futter liess er unberührt, hörte aber bis 10 Uhr nicht auf, an den Fenstern des Pfarrhauses und der benachbarten Kirche, nur an diesen, zu trommeln. Dann verschwand er. Andern Tages war Freitag, Wochenmarkt und Bauernbörse, und in der Kirche sollte eine Trauung und nachher Wochenkinderlehre stattfinden. Wer sich aber morgens 4 Uhr

wieder einstellte und sein Schnabelkonzert sofort wieder aufnahm, war Meister Schwarzrock. Zahlreiche Marktbesucher blieben verwundert stehen und machten kopfschüttelnd ihre Glossen. Die einen bedauerten das arme Brautpaar, dem ein so seltsamer Musikant zu seiner Hochzeit aufspiele; andre fragten sich angstvoll, was für ein Unglück nun wohl hereinbrechen werde, ob Feuer oder Krieg oder Pest. Endlich aber hörte ich zwei sonst verständige Männer zu einander sagen, den einen: „Das Ding gefällt mir nur halb; das ist kein „Ggaagg“ (Rabe), den andern: „Das ist gewiss kein Ggaagg“ und nach einer Weile: „Was für ein Pfarrer ist hier gestorben?“ Also ein wiedergekommener Pfarrer! Jetzt hatte ich genug. Ich liess den Sigrist rufen und schickte ihn, irgend einen Jäger im Dorf zu bitten, den Raben noch vor dem Hochzeitsgeläute herunterzuschiessen. Vergeblich. Keiner getraute sichs. Das Gewehr könnte zerspringen und der Schuss ihn selber treffen, hatte einem seine Frau zugeraunt. Schliesslich bestellte ich ein paar wurfsichere Konfirmanden, den Vogel mit Steinen zu verscheuchen. Das half. Die Trauung ging ungestört vonstatten. Während der Kinderlehre aber — o Graus! — begann der Schreckliche wieder, das Kirchenfenster zu bearbeiten und zwar so heftig und beharrlich, dass von Aufmerksamkeit keine Rede mehr sein konnte und ich die Kinder entlassen musste. Nun gab es aber ein Gerede dorfauf und dorfab, in allen Wirtshäusern, und ich musste Rede und Antwort stehen, wo ich ging und stand, so dass ich mich ernstlich fragte, wie das am Sonntag herauskommen würde, wenn der Spuk sich während des Gottesdienstes wiederholen sollte. Nachdem Samstag vormittags der Vogel mir wieder zu meiner Predigtvorbereitung beständig den Takt geschlagen, bot ich nochmals die Jägergilde auf, und siehe da! Sonntags früh brachte einer, sich das Schussgeld zu holen, das arme Tier. Es war rings um den Schnabel voll kleiner Geschwüre gewesen. Als ich acht Tage später ins Unterland reiste, wurde ich von Zweisimmen bis Weissenburg und Thun allenthalben über das Ereignis ausgefragt. Der Unglücksrabe hatte das ganze Simmental in Aufregung gebracht.

Nicht lange nachher gefiel es einem zutraulichen Käuzchen, einige Nächte hindurch seinen Standort auf unserm Gartenhäuschen aufzuschlagen und von da sein eintöniges Geschrei hören zu lassen. Im Pfarrhaus aber erlaubte sich

in eben diesen Tagen ein Kindchen zur Welt zu kommen. „Ach, das arme Kind! Die gute Frau Pfarrer! Welchem von beiden gilt es wohl?“ ratschlagten die bekümmerten Nachbarinnen. Es geschah jedoch keinem von beiden ein Leid. Gleichwohl waren sie, als die Eule bald darauf bei einem andern Hause krächzte, nicht sicher, ob es nicht doch für jemanden der Bewohner den Tod bedeute. — Nach dem kleinen Kauz der grosse. Längere Zeit hauste im „Schlegelholz“ zwischen Blankenburg und St. Stephan (im Obersimmental) hoch über der Landstrasse ein mächtiger Uhu, der des Nachts ein lautes, unheimliches Geschrei verführte. Als ich zu später Stunde da vorbeiging, gesellte sich ein Mann zu mir und gestand mir offen, er getraue sich nicht, des Nachts hier allein durch den Wald zu gehen; denn dieses wüste Geschrei sei das sichere Vorzeichen bevorstehenden schweren Unglücks.— Ein andermal — es war in den Neunziger Jahren — als ich in Brunnen dicht an der Dampfschifflände Quartier bezogen hatte und alles schon still und menschenleer geworden war, aber die Lichter den Platz noch hell erleuchteten, erhob sich unter den Fenstern des Hotels plötzlich ein durchdringendes Geschrei wie von einem geprügelten Knaben. Ich eilte auf die Altane und sah in der Tat ein Wesen wie einen kleinen Knaben, das, die Arme schwingend, hurtig, aber unbeholfen unter den Platanen des Quais durchhuschte. Die befragte Wirtin erklärte, das sei ein „Hü“, ein Uhu, der ab und zu, durch die Lichter angelockt, von den Felsen des Axen herabkomme; sie ermangelte jedoch nicht, hinzuzufügen, dass sie bei seinem Erscheinen jedesmal von Furcht ergriffen werde, da der Glaube an üble Vorbedeutung seines Geschreis dort ein allgemeiner sei.

In Grindelwald, wo mein Vater Pfarrer war, sassen einmal im Pfarrgarten gleichzeitig nicht weniger als vier Kuckucke auf den Bäumen, was für uns Kinder, namentlich weil sie öfter ihren Ruf ertönen liessen, ein sehr freudiges Ereignis war. Weniger erfreut hingegen erwiesen sich Knecht und Magd, die zwar Geld in der Tasche hatten, aber sagten, diese Vögel seien „vom Teufel“; man höre sie gern aus der Ferne; wenn sie aber in die Nähe kommen, bringen sie Unglück. — Sehr erschrocken waren auch unsere Wäscherinnen an der Lenk, als eines Tages während ihrer Arbeit eine Elster auf dem Dächlein des Waschhauses mit dem Schnabel heftig in

die Schindeln hackte und darauf vom gedeckten Mittagstisch, der eben in der nahen offenen Gartenlaube bereit gemacht wurde, sich ein Stück Fleisch von der Platte wegholte. Das bedeute, erklärten sie, gewisslich nichts Gutes. — In Grindelwald und Aarberg fand ich auch den Glauben noch lebendig, dass die Kühe rote Milch geben, wenn man die Rotkehlchen plage, während diese, wie gleicherweise die Schwalben, wenn sie am Haus oder der Scheune nisten, die letztern vor Blitz und Feuer, die Tiere und Menschen vor Krankheit bewahren.

Aber auch andere Tiere als Vögel sollen Vorauswisser, Ankündiger oder Herbeiführer heil- oder unheilbringender Menschenschicksale sein, mit andern Worten, mit guten oder bösen Geistern in Verbindung stehen und von diesen geheimnisvolle Kräfte empfangen. — Anlässlich der Hochzeit eines Lehrers von Lenk sassen wir abends im dortigen Gasthaus zur Krone fröhlich beim Mahle, unter den Gästen auch ein Mitglied des Gemeinderates, dessen Heim am Wallbach, einem reissenden Seitenbach der Simme, lag. Etwa um 11 Uhr erschien plötzlich atemlos ein Bote mit der Nachricht, „die Wallbachsau sei gekommen“. Diese Nachricht fiel wie ein Donnerschlag in die Versammlung. Totenbleich stand die Wirtin da; der Gerufene eilte sofort nach Hause; auf den Gesichtern vieler malte sich Schrecken, bei andern Verlegenheit. Alles stand auf und strebte auseinander, und mit der Festfreude, dem Singen und Tanzen war es aus. Die Wallbachsau hatte die ganze Hochzeitsgesellschaft auseinandergesprengt. — Was war es mit dieser? In Wirklichkeit hatte sich nichts ereignet, als dass der im Anzug befindliche Föhn hinten im Gehölz der Wallbachschlucht zu rumoren und quiekende, grunzende Töne zu erzeugen begonnen hatte, und es ereignete sich auch nachher nichts. Irgend ein abergläubischer Mensch aber hatte dieses Getön gehört und in seiner Angst für das Erscheinen des unter erwähntem Namen dort allgemein bekannten gespenstischen Schweines gehalten, das, wenn es komme, Ungewitter und Ueberschwemmung ankündige. Nach der Sage hatte eine Rabenmutter ihre Kinder hungern lassen, dafür aber ihre Schweine aufs beste gefüttert und war zur Strafe hiefür in ein Schwein verwandelt und zuhinterst in die Wallbachschlucht verbannt worden, wo sie zu Zeiten mit einem ganzen Rudel quiekender Ferkel unter wüstem Geschrei hervorbreche. Die törichte Botschaft von ihrem Erscheinen

hätte aber einen solchen Eindruck nicht hervorrufen können, und die Gesellschaft hätte sich nicht jählings aufgelöst, wenn nicht tatsächlich ein ansehnlicher Teil derselben an die „Wallbachsau“ geglaubt hätte.

In einem andern Hause von Lenk, im sogenannten Pöschenried, trug sich kurz vorher folgende ergötzliche Geschichte zu. Es wohnte dort ein einsamer, nicht sonderlich berühmter Mann, der im Verdachte stand, im Prozess einen falschen Eid geschworen zu haben. Dem bereiteten eines Tages seine Nachbarn folgenden Spass: sie jagten einen herrenlos herumschweifenden, hungrigen Ziegenbock in seine Wohnstube und schoben in derselben ein Bündel Heu in den hohlen Raum zwischen der Zimmerdecke und dem am drunter durchlaufenden Balken befestigten Brette, so dass der Bock auf den Tisch steigen und sich auf die Hinterbeine stellen musste, um vom Heu zu bekommen. Als nun der Mann von der Gerichtssitzung nach Hause kam und den fremden Eindringling aufrecht auf dem Tische stehen und mit vorgestreckten Hörnern sprungbereit sich gegen ihn erheben sah, packte ihn der Schrecken. Er stürzte hinaus auf die Strasse und schrie: „Zu Hilfe! Der Teufel will mich nehmen! Ich will alles bekennen“. — Ein anderer Lenker hatte am Markt zu Frutigen zwei weisse Ziegenböcklein gekauft und trieb sie folgenden Tages durch's Adelbodental hinauf, um von da über den Hahnenmoospass heimzugelangen. Nun war die Strasse nach Adelboden damals noch auf grosse Strecken ein enger Hohlweg, in welchem man Mühe hatte, mit Tieren aneinander vorbeizukommen. Unser Lenker aber wusste Rat. Auf den Aberglauben der Adelbodner spekulierend, ersetzte er die gewöhnlichen Stricke durch weisse Bänder, führte daran seine zwei weissen Böcklein und sagte zu den herunterkommenden Adelbodnern, die der billigern Preise wegen gewöhnlich erst am Nachmarkt nach Frutigen gingen, mit gedämpfter Stimme: „Stelled es Bitzi uus (gehet ein Bischen auf die Seite); es sin nid Böckeni, es sin armi Seelen“, und siehe da! in respektvoller Scheu wichen sie fast ausnahmslos vor diesen armen Seelen rechts und links auf die steilen Börder des Hohlweges aus. — Die Gemsen dagegen gelten als Träger von Heilkräften. So erzählte mir ein bekannter Gemsjäger von Lenk, dass er öfter von Angehörigen Fallsüchtiger ersucht worden sei, wenn er in für sie erreichbarer Nähe auf die Jagd ging,

diese mitzunehmen, damit sie von einer eben getroffenen Gemse das Blut noch warm von der Wunde trinken können. Das sei das einzige wirksame Mittel gegen diese Krankheit.

Von Hasen. Mein Vater hatte einmal in Aarberg von einem Jäger einen Hasen zum Geschenk bekommen. Die Magd aber, die ihn zubereiten sollte, war durch kein Zureden zu bewegen, ihn auszuweiden oder zu kochen oder gar davon zu essen. Das dürfe man nicht, sagte sie und gab errötend zu verstehen, die Hasen könnten gelegentlich verkappte Hexen sein. Für diesen Glauben noch einen andern Beleg. — In Bern hatte ich während meiner Studienzeit Gelegenheit, in einem Biergarten das Gespräch einiger jungen Bursche zu belauschen, die sich ihre Abenteuer erzählten. Da schilderte einer bis in alle Einzelheiten, wie er kürzlich abends an der Aare bei Bremgarten auf der Jagd gewesen sei und wiederholt vor ihm in ziemlicher Nähe ein Hase, wie um ihn zu necken, in drolligen Sprüngen über den Weg gesetzt habe, sowie er aber die Flinte angelegt, verschwunden gewesen sei. Endlich aber sei der Hase nochmals und zwar auf drei Beinen gehend, vorübergehüpft; er, der Sprechende, sei zum Schusse gekommen und habe, wie er deutlich gesehen, auch getroffen; wie er aber zur Treffstelle gekommen, seien wohl Blutspuren zu sehen, das Tier dagegen nirgends zu finden gewesen. Am andern Morgen aber habe man die alte Frau Soundso im Schlosse angeschossen und im Blute liegend in ihrem Bette gefunden. Die andern hörten ruhig zu; keinem aber fiel es ein, gegen diesen Hexenwahn sich aufzulehnen. — Auch dass einer, wenn ihm des Morgens auf der Reise als erstes Lebewesen ein Hase oder ein roter Fuchs begegnet war, verdrossen wieder umgekehrt sei, weil die Reise verfehlt herausgekommen wäre, habe ich verschiedenen Ortes, z. B. in Utzenstorf, unter Namensnennung als Tatsache erzählen hören. — Aber auch den Hund sah ich als verkappten Unglücksbringer gefürchtet. An der Lenk hatte einmal eine arme Frau, die aus irgend einem Grund im Gemeindearrest eingesperrt war, meinen Besuch gewünscht. Wie mir nun die Türe geöffnet wurde, lief neben mir zugleich mein schwarzes Hündchen hinein. Da stiess die Frau einen lauten Schrei aus, flüchtete sich mit raschem Sprung auf den Ofen und rief entsetzt: der Teufel, der Teufel! und ich hatte die grösste Mühe, sie zu beschwichtigen.

Selbst der Glaube an Drachen fand vor 50 Jahren noch Anhänger. In Bern hörte ich einen bekannten Photographen und Berggänger am Stammtisch seinen gespannt lauschenden Genossen ausführlich erzählen, wie er in Meiringen von einem Stollenwurm, der in der Schlucht eines nahen Wildbaches hause, gehört und sich mit ein paar Herren aufgemacht habe, die Sache an Ort und Stelle zu untersuchen. Umständlich schilderte er, was für Veranstaltungen mit Stangen, Leitern und Seilen nötig gewesen seien, um an die Stelle zu gelangen, wo man in die Schlucht hinunterschauen konnte, und sodann, wie das Tier endlich im Wasser aus seinem Winkel hervorgekrochen sei, ein Geschöpf, an Gestalt einem Krokodil zu vergleichen, doch viel grösser, mit furchtbarem, gefrässigem Rachen, kurzen Beinen und mit Schuppen gepanzert; den hintern Teil, der schlangenähnlich sein solle, habe er jedoch nicht sehen können. Er beteuerte heilig, das Ungetüm mit eigenen Augen gesehen zu haben, und der Widerspruch seitens der Tafelrunde wagte sich kaum hervor. — Ebenso hoch und heilig hörte ich in Bern einen schon ältern Seminaristen versichern, er habe den Holzwurm, das sogenannte „Totenchlefeli", gehört; dieses Pochen an der Wand habe ihm Kunde gegeben vom Tode seines Vaters, der zu eben dieser Stunde daheim in seinem Geburtsort gestorben sei. Und die Witwe eines bernischen Universitätsprofessors erzählte mir selber, wie sie während der Agonie ihres sterbenden Vaters schnell in den Garten zum Bienenstand gelaufen sei und die „Bienen gerückt", d. h. die Bienenkörbe ein Bischen von ihrer Stelle geschoben habe, damit sie nicht auch sterben, und in der Meinung, er könne so ruhiger sterben, resp. die Seele, die in Bienengestalt den Körper verlasse, könne ungehinderter ausfliegen.

Von Pflanzen. Im Glarnerland wird bei jedem Stall ein Hollunderbaum gepflanzt. Dieser vor Zeiten der Göttin Holda geheiligte Baum soll das Vieh vor schädlichen Einflüssen böser Geister schützen. Ich sah eines Tages oberhalb dem Glarus gegenüberliegenden Dorfe Ennetbühls einen solchen, zur Hälfte heruntergebrochen, seine verdorrten Äste weit in die Wiese hinausstrecken. Einige Wochen später lag er noch unverändert im hohen Grase, und auf die Frage, ob man ihn denn nicht beseitige, erhielt ich zur Antwort: das tue man nicht; jeder würde sich scheuen, mit der Axt einen Streich

nach einem solchen Baum zu führen. Nach drei Monaten lag er noch da. Auch in Schwanden war unlängst die Frau eines bekannten, hochgestellten Beamten, wie sie meiner Frau erzählte, ausserstand, im Dorf einen Mann aufzutreiben, der ihr einen morsch gewordenen Hollunderbaum umgehauen hätte. — In Grindelwald, als ich auf einem Spaziergang Farrenkräuter abreissen wollte, wehrte mir die Begleiterin ganz erschrocken ab, das dürfe man ja nicht tun, sonst gebe es unzweifelhaft ein Erdbeben; und öfter im Leben kam es mir vor, dass Leute das Finden eines vierblättrigen Kleeblattes in vollem Ernst als glücksverheissende Vorbedeutung begrüssten.

Von Hexen. In Utzenstorf kam einmal eine alte, verbittert aussehende Frau zu mir ins Pfarrhaus mit einem Wickelkind im Arm, legte dieses mitten im Zimmer auf den Tisch und fing an, es loszuwickeln, indem sie mich bat, ich möchte das Kind ansehen. Als ich sie fragte, was denn an dem Kinde zu sehen sein solle, hatte sie es schon ganz nackt gelegt, wälzte es nach hinten und vorn und wiederholte immer: „Da sehen Sie nur!“ Ich begriff nicht, was sie meinte, und sagte endlich, ich sehe nur, dass es im Nassen liege und frischen Linnenzeuges bedürfe. Endlich rückte sie mit ihrem Anliegen aus: die Nachbarn sagen, das Kind sei „verderbt“, und ich solle nur sehen, ob das wirklich wahr sei. Sie klagte, man rede ihr nach, die kleinen Kinder seien vor ihrem Blick nicht sicher; auch dem Vieh im Stalle tue sie Leides an. Auf Befragen, was z. B., sagte sie, die und die Frau habe ihr vorgeworfen, sie habe ihrer Ziege „das Gitzeln verhalten“, d. h. diese am Werfen von Zicklein verhindert; in einem Stalle sollte sie den Pferden „die Schwänze in Zöpfe geflochten“, in einem andern mehreren Kühen die Schwänze zusammengeknüpft und gemacht haben, dass am Morgen zwei in einer Halfter vereinigt gewesen seien, sodass sie fast hätten ersticken müssen. Die Kinder auf der Strasse rufen ihr nach: Hexe, Hexe! und doch sei sie an alledem unschuldig. Dabei weinte sie bitterlich. — Im Kanton Bern erhielten in der ersten Hälfte der siebziger Jahre sämtliche Pfarrämter den Auftrag, behufs Aufstellung einer Statistik über Zahl und Zustand der Geisteskranken, diejenigen ihrer Gemeinde aufzusuchen und das Ergebnis der Umfrage dem Sanitätsdepartement einzusenden. Unter den zu beantwortenden Fragen war auch die nach der Entstehungsursache der Krankheit. Ich machte also die Runde bei den

15–20 in Betracht kommenden Geisteskranken der Gemeinde Lenk, und bei allen ohne Ausnahme lautete die Antwort gleich: Hexenwerk. Es wohne da in der Nähe ein „unrichtiges“ altes Weib, das die arme Jungfrau mit Spruch und Zeichen in diesen Zustand gebracht habe; oder: der jetzt taubstumme, verblödete Mann sei in seiner Kindheit ganz gescheit und recht gewesen; da sei aber einmal die und die triefäugige Frau nur einen Augenblick am Hause vorbeigegangen und habe ihn mit dem „bösen Blick“ angesehen; seither sei er ganz verändert; oder: ihr Feind Soundso habe dem Mädchen ein extra zubereitetes Gutchen zu essen gegeben, davon sei sie so geworden u. s. f. — Es ist nicht lange her, dass hier in Glarus eine Mutter aus gutem Stand mit ihrem dreijährigen Mädchen auf der Strasse ging und, als sie unversehens eine alte Frau mit geröteten Augen, die nach dem Glauben mancher „mehr konnte als Brot essen“, sich entgegenkommen sah, das Kind hinter sich versteckte und mit beiden Händen ihre Röcke in die Breite zog, soweit sie vermochte, damit die Frau es nicht etwa ansehen könne. — Und mehrmals ist es mir vorgekommen, dass Bauern, z. B. aus dem Adelboden, dem Sernftal etc., mich aufsuchten und um Rat und Mittel baten, ihre von bösen Nachbarn verderbten Kühe von ihren Krankheiten zu befreien. — An der Lenk war zur Zeit meiner dortigen Wirksamkeit auch der Glaube noch nicht ausgestorben, dass es Leute gebe, die „Milch ziehen“, d. h. indem sie den Melkkübel vor sich stellen, an eine bestimmte Kuh in fremdem Stalle denken, die Bewegungen des Melkens machen und einen Spruch dazu sagen, die Milch der betreffenden Kuh in ihr eigenes Geschirr herüberziehen können. Der übliche Spruch, der dabei zur Anwendung kommen soll, lautet: „Hexenbrauch und Sennenzoll, von jeder Kuh 3 Löffel voll!“ Es kamen auch Leute zu mir, die sich beklagten, ihre Kühe geben in der letzten Zeit viel zu wenig Milch und doch hätten sie wiederholt die ganze Nacht aufgepasst, ob jemand in den Stall komme, aber es sei niemand gekommen. Es könne da nicht mit rechten Dingen zugehen; ich möchte ihnen einen Rat geben. Selbst der sehr angesehene Pfarrer N. an der Lenk, der um die Mitte des vorigen Jahrhunderts dort amtete, ist dem Verdacht, diese gefährliche Kunst zu verstehen, nicht entgangen. Oft hörte ich, von den einen im Ernst, von andern im Spass, erzählen, er habe einmal mit Gästen einen

Ausflug zum Fluhsee am Wildstrubel gemacht, von wo man direkt auf die gegenüberliegende Bommernalp hinsieht, und hier die Gesellschaft in folgender Weise mit einer willkommenen Erfrischung resp. Erwärmung überrascht: er habe die Gesellschaft sich lagern lassen, sich ein Weilchen hinter einem Felsen verborgen und sei dann mit einer „Gebse“ (einem runden hölzernen Milchgeschirr) voll dampfender Milch samt der nötigen Zahl von Holzlöffeln drin wieder zum Vorschein gekommen. Nachdem sich jedermann an diesem warmen Trunk herrlich erlabt, habe er die leere Gebse wieder hinter den Stein getragen, und niemand habe sie wieder gesehen. Gleichzeitig aber seien drüben auf Bommern die Sennen zum Essen gerufen worden und sehr verwundert gewesen, den Tisch, auf den die wohlbekannte Gebse doch gestellt worden, leer und die Gebse verschwunden, eine Viertelstunde später aber die Gebse samt den Löffeln wieder auf dem Tisch zu finden, doch ohne Milch darin. — Noch in der letzten Zeit meines Aufenthalts in Lenk wurde eine als geizig verschrieene, einsame Weibsperson beerdigt, die im Rufe stand, gutenteils von der Milch aus anderer Leute Ställen gelebt zu haben, obschon sie wunderselten ausging. Nach der Beerdigung sagte mir ein Mann in scheuer Entrüstung, noch während ihres Todeskampfes haben sich die Häfen und Schüsseln in ihrer Küche wie von selbst bis zum Ueberlaufen gefüllt, und von allen Seiten seien Eier zum offenen Fenster hereingeflogen.

Vom Teufel. Dass auch dieser Herr und Meister der Hexen noch da und dort in den Köpfen spuckt, hiefür ausser den schon erzählten vom Ziegenbock und dem schwarzen Hund noch zwei Beispiele: In meinen Knabenjahren hörte ich dem Gespräch zweier Basler Damen zu, die bei meinen Eltern zu Besuch waren und die Magd einer beiden bekannten Familie verhandelten. Die eine erzählte, diese Magd habe „mit dem Teufel einen Bund geschlossen“ und in Kraft dessen alles mögliche unternommen, ihre Herrin zu ärgern. Oft, wenn diese in die Küche getreten sei, haben Tassen, Schüsseln, Platten, bald einzeln, bald viele miteinander, sich von ihren Plätzen erhoben, seien in die Küche hinausgeflogen, jetzt in die Höhe, dann in die Tiefe, ohne zu fallen oder anzuschlagen, häufig sich im Kreise drehend und übereinander kugelnd, und schliesslich unversehrt an ihre Standorte zurückgekehrt. Erstaunt, so etwas geglaubt zu sehen, hörte ich die andere hinzufügen,

oft habe die Magd die Gestalt einer schwarzen Katze angenommen und, auf dem Herd oder in einem Winkel des Hausganges kauernd, die Frau angefaucht und in Schrecken gejagt. Das Weitere vermochte ich nicht mehr anzuhören; es graute mir, und ich eilte hinweg. — Vor wenigen Jahren schilderte mir ein jüngerer Herr aus Ennenda (Glarus) seine Erlebnisse anlässlich einer Bergtour im Gebiet des Kärpfstocks. Beim Abstieg fiel Regenwetter ein, und er nahm mit seinem jüngern Genossen seine Zuflucht zu einem an steiler Halde stehenden Ställchen. Im Obergeschoss befand sich Heu; hier rasteten sie, um das Weitere abzuwarten. Darunter lag ein dunkles, nach oben teilweise offenes Gemach, in das man nicht gut hinuntersehen konnte, während von da aufsteigende Geräusche sehr gut hörbar waren. Plötzlich hörten sie das Knurren eines Tieres mit tiefer, gewaltiger Stimme heraufdringen. Es waren Töne, dergleichen sie noch nie gehört und die immer wilder und schrecklicher wurden. Da es den Herren schien, es könne sich um kein gewöhnliches Haustier handeln, rieten sie zuerst auf einen Bären. Doch kam ihnen auch dies als unglaubhaft vor. Schliesslich vereinigten sie sich darauf, es müsse, zumal das Gebrüll immer drohender wurde, der leibhaftige Gottseibeiuns sein. Sowie ihnen aber dies zur Gewissheit geworden, hielt es sie nicht länger. Entsetzt rannten sie — was hast du? was gibst du? — die steilen Hänge hinunter, ihr Leben in Sicherheit zu bringen. Das war im 20. Jahrhundert!

Vom Alb. Vor einigen Jahren kam in Glarus ein Knabe zu mir mit dem Ansuchen, ich möchte das Büchlein, das er mir im Auftrag einer Frau X. übergab, segnen. Ich glaubte, es handle sich um ein Missverständnis, und suchte andern Tags die mir wohl bekannte protestantische Frau auf. Sie bestätigte, den Knaben geschickt zu haben, aber zum katholischen Pfarrer, und bekannte dann betreten, das Büchlein — es war der bekannte Reisepsalter — habe sie einem andern, kleinern Knaben, der des Nachts oft Albdrücken habe und schreie, unter den Kopf legen wollen. Und im Bürgerasyl von Glarus wurde bemerkt, dass eine hier versorgte Frau aus Diesbach jeden Abend, bevor sie schlafen ging, ihre Pantoffeln kreuzweise übereinander unter das Bett stellte und, wenn die Wärterin sie zurechtschob, eigens aufstand, sie wieder in die Kreuzlage zu bringen. Befragt, warum sie das tue, antwortete

sie, damit sie nicht „geschrättelet", d. h. vom „Schrätteli", alias Doggeli, dem Alb, gedrückt werde.

Von Gespenstern. Die Gebirgsnamen Unghürhorn, Teufelsstein, Diablerets, Piz del Diavel und ähnliche in der Schweiz weisen darauf hin, dass unsere Altvordern sich vorstellten, gewisse Berggipfel bilden den Aufenthaltsort böser Geister. Dass dieser Glaube gelegentlich noch in den Köpfen selbst sonst beherzter Männer spukt, hatte ich Gelegenheit, an einem köstlichen Erlebnis zu konstatieren: 1875 sass ich zu etwas ungewohnter Jahreszeit, anfangs Juni, auf dem Gipfel des Wildhorns, das das Lauenental beherrscht, um ein Panorama fertig zu zeichnen. Plötzlich sah mein Führer einen Mann mit der Flinte am Rücken, also unzweifelhaft einen Wilderer, langsam über den tief unter uns liegenden Geltengletscher heraufschreiten. Wir verhielten uns ganz ruhig und liessen ihn bis nahe an den nach dem Wallis hinüberführenden, höchsten Grat kommen, wo herunterfallende Steine ihn nicht treffen konnten. Dann aber erhoben wir gemeinsam ein lautes Geschrei: hu, hu! und liessen gleichzeitig ein herbeigewälztes mächtiges Felsstück los, das unter Donnergepolter auf den Gletscher hinunterstürzte. Der Wilderer blieb wie angewurzelt stehen, schaute staunend zu uns herauf, ohne uns sehen zu können, und rührte sich nicht von der Stelle. Nach langem, als alles ruhig blieb, setzte er endlich seinen Marsch fort. Darauf liessen wir aber ein zweites, noch grösseres Felsstück hinunterkollern und riefen so laut als möglich und anhaltend abermals: hu, hu! Und nun trat ein, was wir erwartet hatten: von Furcht ergriffen, kehrte der tapfere Schütze schleunigst um und lief zu unserm höchsten Ergötzen, so schnell ihn die Beine zu tragen vermochten und ohne sich nur ein einziges Mal umzusehen, den ganzen langen Gletscher hinunter. Die Berggeister hatten den Mann mit dem bösen Gewissen in die Flucht geschlagen. — An der Lenk und in Gsteig bei Saanen geht die Sage vom nächtlichen Säumer, einem gespenstischen Manne, der mit seinen mit je zwei „Lageln" Wein beladenen Maultieren aus dem Wallis über den Rawyl- resp. Sanetschpass herüberkomme und immer an den Stellen anhalten müsse, wo er bei Lebzeiten Wein herausgenommen und mit Wasser nachgefüllt habe. Da wollen die Tiere nicht vorüber und müssen mit Gewalt weitergetrieben werden. Dann höre man, namentlich in Föhnnächten, das

Peitschengeknall und das Rufen und Fluchen der Treiber bis weit ins Tal hinunter. Nun versicherte mir ein alter Bürger von Lenk, der in jungen Jahren oft auch selbst Wein über den Berg geschmuggelt hatte, er habe den wilden Säumer schon mehrmals gehört; gesehen jedoch habe er nichts. Mir war es indessen zweifellos, dass er die Sache für Wirklichkeit hielt. — Ähnliches gilt vom gespenstischen Zauner in Scharnachtal oberhalb Reichenbach bei Frutigen. Der soll an einer bestimmten Strecke am Weg ins Kiental, wo weit und breit kein Haus steht, den Marchzaun verrückt haben und müsse nun zur Strafe dafür nach dem Tode dort in Ewigkeit, resp. bis ihn jemand erlöst, nächtlicher Weile zaunen. Nun versicherte mir ein Mann an Ort und Stelle, er habe ihm mit eigenen Ohren wenigstens eine halbe Stunde lang zugehört, wie er Zaunstecken eingeschlagen, Zaunlatten gespalten und überhaupt alle die Hantierungen verrichtet habe, die zum Herstellen von Zäunen gehören; er sei den Geräuschen nachgegangen und habe, um ins Klare zu kommen, den Mann gesucht, aber nichts Sichtbares wahrnehmen können. Habe er vorn im Gässchen gesucht, so sei das Geräusch hinten zu hören gewesen, und habe er hinten alles abgesucht, so sei vorn gezaunt worden. Soviel aber sei für ihn jetzt sicher, dass etwas an der Sache sein müsse. — In Aarberg, wie überhaupt im bernischen Seeland, wird zuweilen, besonders an schwülen, dem Wetterumschlag vorangehenden Tagen, in der Luft ein dumpfes Knallen oder Rollen wie ferner, von Westen kommender Donner vernommen. Wenn das zu hören war, sagten zu meiner Knabenzeit die Leute, das sei das Murtner Schiessen, als ob die bei der dortigen Schlacht Umgekommenen heute noch kämpfen müssten. Oder man sagte: „Der Vögeler (also der Jäger) schiesst". In Utzenstorf nennen sie die Erscheinung: „ds Thürste Gjegd" und stellen sich darunter die wilde Jagd vor, ähnlich wie ihr einstiger Vikar Albert Bitzius, der spätere Jeremias Gotthelf, sie in Dursli, dem Branntweinsäufer, geschildert und in eben jene Gegend verlegt hat. Voran reitet der Jäger in Schlapphut und fliegendem Mantel auf seinem Schimmel, hinter ihm ein grosses Gefolge von Reitern, schnaubenden Rossen und bellenden Hunden. So fahren sie miteinander unter lautem Hallo durch die Lüfte. Ich kannte in Utzenstorf einen Herrn, Mitglied des Kirchenvorstandes, der diese Jagd selber mehr

als einmal über seinem Hause durchziehen gehört haben wollte und sagte, man habe jeweilen die „Tennstore“ hinten und vorn aufgetan, um die Jagd durchzulassen. — Von Aarberg nach Siselen zieht sich, der Neuenburgerstrasse entlang, eine fast stundenlange Allee, die in ihrer ersten Hälfte aus Kirschbäumen besteht. Diese Allee wird ausserhalb Bargen quer von einem Feldweg durchschnitten, der im Volksmund „ds Römergsträz“ heisst und vor Zeiten wirklich die römische Heerstrasse von Aventicum nach Petinesca und Soladurum war. Eines Abends nun, zur Zeit der Kirschenernte, hörte ich einen jungen Burschen seine Kameraden fragen: gehen wir diesen Abend in die Kirschen? und als er auf die Gegenfrage: wohin? antwortete: in die Siseler Allee, entgegneten die andern, da gehen sie nicht mehr hin. Sie seien kürzlich dort gewesen; aber es sei da nicht geheuer. Als sie sich etwa um 11 Uhr mit Kirschenessen eben recht gütlich getan, hätten sie ein sanftes Tönen und Singen gehört, das von Kallnach her über das Römergsträz immer näher und näher gekommen sei, und schliesslich haben sie einen langen Zug in schwarze Mäntel gekleideter Gestalten unter dem Baum, auf dem sie sich gerade befanden, durchgehen sehen, voraus vier, die einen Sarg trugen, und hinter diesen eine endlose Menge von Männern und Frauen, die, fast unhörbar schreitend und etwas Unverständliches vor sich hersummend, die Strasse weitergezogen seien. Plötzlich habe es an der Kirche in Aarberg 12 Uhr geschlagen, und auf einmal sei alles verschwunden gewesen; ihnen aber seien die Haare zu Berg gestanden. Also das Nachtvolk.

Sowohl in Tänniken, Kt. Baselland, wo mein Vater Pfarrer war, als in Zofingen, wo ich in gleicher Eigenschaft die zweite Hälfte der Siebziger Jahre verbrachte, wird von einer Pfarrhauskutsche gesprochen, die zu Zeiten gespenstisch um Mitternacht vom Walde her bis zum Pfarrhaus fahre und dort verschwinde. Man wisse nicht, wer drin sei; es wird aber an beiden Orten ein einstiger Pfarrer vermutet, der keine Ruhe gefunden habe. Während nun mein Vater in Tänniken einen Nachbarn kannte, der versicherte, die dortige Kutsche wiederholt gesehen und gehört zu haben, erlebte ich es in Zofingen, dass eines Morgens in der Stadt das Gerücht umging, in der verflossenen Nacht sei die Pfarrhauskutsche wieder einmal gekommen und von vielen Leuten deutlich gehört worden, wie sie vom Finkenherd her durchs östliche Tor

herein und an der Bank vorbei durch die Obergasse bis zu den Pfarrhäusern gefahren sei. Gesehen wollte sie niemand haben; aber es gab doch erregte Gemüter, die das Ereignis für Wirklichkeit hielten und ihm eine schlimme Vorbedeutung beimassen. — In Glarus wurde um die Jahrhundertwende ein stadtbekannter Handwerksmeister beerdigt, der, ursprünglich Katholik, zum Protestantismus übergetreten war. Einige Wochen später verbreitete sich das Gerücht, man höre des Nachts in seinem Grabe deutlich klopfen; er werde keine Ruhe gefunden haben. Tatsache aber ist, dass von diesem Zeitpunkt an während etlichen Wochen manche Leute, die ihr Heimweg aus der Stadt am Friedhof vorbeiführte, es abends nicht mehr wagten, diesen Weg einzuschlagen, sondern lieber einen weiten Umweg wählten, um sich nicht der Möglichkeit auszusetzen, vielleicht das Klopfen zu hören. — Als ich in Bern studierte, geriet ein guter Teil der Stadt in Aufregung durch die Nachricht, es zeige sich jenseits der Aare beim sog. Gryphenhübeli ein brennender Mann, den man von der Plattformpromenade aus deutlich hin- und herwandeln sehe. Während einiger Abende fanden sich auch in der Tat eine Menge Menschen auf der Plattform ein, um sich zu überzeugen, ob es wahr sei. Er tat jedoch nur wenigen den Gefallen, sich zu zeigen. Ich war nicht darunter, kam aber in den Fall, Zeuge zu sein, wie einer der Glücklichen hartnäckig darauf bestand, es sei kein Irrlicht, wie ich, gestützt auf Erfahrungen, die ich im Grossen Moos gemacht, zu vermuten mir erlaubte, sondern ein wirklicher, feuriger Mann, der um irgend welcher Verbrechen willen da umgehen müsse. — Als Schreckgespenst fürchteten die Kinder in Grindelwald das „Boozi", in Aarberg den „Hakenmann", in Glarus den „Nachtfeier", der die Füchse auslässt.

Von den Zwergen. An der Lenk war eine Frau K., die nicht nur selbst fest überzeugt war, dass diese kleinen Leutchen, von denen dort eine Menge Sagen umgehen, bis vor kurzem zahlreich im Tale gelebt haben, sondern mir auch erzählte, wie einmal ein Zwerglein, als ihr Vater oben an der Lochbergalp gemäht habe, plötzlich hinter einem Felsen hervorgekommen sei und mit ihm geredet habe. Und ein daselbst auf den „Plätzen" einsam hausender Mann, mein Wetterprophet, schilderte mir aufs lebhafteste die schönen Abende, die er zur Winterszeit bei seinem Grossvater auf dem Ofen zu-

gebracht habe, wo öfter zwei oder drei Zwerge zum Abendsitz gekommen seien und sowohl den Gesprächen zugehört, als auch selbst allerlei seltsame Geschichten erzählt, interessante Steine gezeigt und einmal ein prächtiges Buch mit goldenem Schloss und schönen Bildern mitgebracht hätten, was er alles selber mit Freuden gesehen und gehört habe. Wenn es aber 11 Uhr geworden sei, dann haben sie sich durch nichts länger aufhalten lassen, sondern seien eiligst heimgegangen.

Vorbedeutende Zeichen. In Lenk ist es Sitte, dass bei den Hochzeiten das Brautpaar sich im Pfarrhaus einfindet und von da mit dem Pfarrer und den Begleitern in die Kirche zieht. Einmal hatte ich ein Paar zu trauen, von welchem die Braut zwanzig Jahre älter war als der Bräutigam. Als es anfing zu läuten und ich sie bat, sich nun bereit zu machen, nahm mich die Braut auf die Seite und fragte mich, ob sie wirklich mit diesem Manne zur Kirche gehen solle. Wie ich ihr entgegnete, das müsse sie selbst entscheiden, und jetzt sei ja die Verkündung vorüber und alles bereit, antwortete sie, also gut; sie wolle aber auf die Zeichen achten. Nach beendigter Trauung flüsterte sie mir beim Hinausgehen unter bedenklichem Kopfschütteln zu, er habe auf dem Weg zur Kirche zurückgeschaut. Einige Monate später marschierte der Ehemann, er war ein Spengler, entschlossenen Schrittes, das Bündel am Rücken, am Pfarrhaus vorbei und rief mir, ohne einen Augenblick stille zu stehen, zu, bei diesem Geizkragen bleibe er nimmermehr; nicht eine Tasse Kaffee gönne sie ihm, ohne zu schmähen. Andern Tages erschien sie selbst und verkündigte triumphierend: Habe ich's nicht gesagt? Es konnte nicht gut kommen; er hatte ja zurückgeschaut. — Als Knabe war ich einmal in Nidau bei Verwandten zu Besuch. Da sagte die greise Urgrosstante, in der Nacht habe die Spieldose, die schon seit Jahren unaufgezogen auf einem Schranke stand, plötzlich angefangen von selber zu spielen. Jetzt wisse sie, dass sie heute sterben müsse. Sie starb aber nicht. — In Glarus sass vor nicht langer Zeit der Jahrgängerverein der Siebziger anlässlich seiner Hauptversammlung vergnügt beim festlichen Mahle. Plötzlich entdeckte einer der Herren, dass sie ihrer dreizehn beisammen waren. Da erbleichte ein anderer und sprach den ganzen Abend kein Wort mehr, sondern sagte nur seinem Nachbarn ins Ohr, jetzt sei ihm das Todesurteil gesprochen. Er war als der letzte in der Gesellschaft erschienen. — Ebendaselbst

hatte ich eine arme Jungfrau, der eine Badekur ermöglicht worden, auf den zur Abreise vereinbarten Zug zu mir bestellt, damit ich sie zum Bahnhof begleiten und ihr dort Geld und Fahrbillet einhändigen könne. Sie erschien jedoch erst am folgenden Tag, obwohl sie wusste, dass ihr damit ein Tag für die Kur verloren ging, und nach dem Grund ihres Ausbleibens befragt, sagte sie, ihre Hausgenossen haben ihr den Reisesack versteckt, damit sie nicht abreisen könne; denn es sei gestern ein „schüli verworfener Tag" gewesen. An diesem Tag sei der Teufel vom Himmel geworfen worden und seien alle bösen Geister los. Im Kalender aber stand zum 1. August Petri Kettenfeier. Also, Eidgenossen, aufgepasst! — Während der 44 Jahre meiner pfarramtlichen Tätigkeit ist es mir nicht ein einziges Mal vorgekommen, dass eine Trauung auf den Mittwoch anbegehrt worden wäre, und wenn ich etwa bei notwendig gewordenen Verschiebungen diesen Tag in Vorschlag brachte, stiess ich jedesmal auf entschiedenen Widerstand. Wie ich aber nach einem hierauf bezüglichen Gespräch in Utzenstorf erklärte, ich werde, um diese abergläubischen Befürchtungen Lügen zu strafen, meine eigene Hochzeit auf einen Mittwoch ansetzen, redeten mir nachher mehrere der Anwesenden im Vertrauen, zum Teil recht eindringlich, zu, ich möchte das doch nicht tun, der Mittwoch sei nun einmal zu allen Zeiten ein Unglückstag gewesen. Und die Inhaberin eines Plazierungsbureaus für Dienstboten bestätigte mir, es sei unmöglich, Mägde zum Dienstantritt auf den Mittwoch zu bewegen. — Dass das Erscheinen eines Kometen am Himmel, das Aufflammen eines Nordlichts, das Stehenbleiben einer sonst gutgehenden Wanduhr, das Zerspringen eines Glases beim Anstossen im Ernst als Vorzeichen bevorstehenden Unglückes aufgefasst wurde, habe ich mehr als einmal erlebt.

Zauberei. Als ich in Bern ein Privatgymnasium besuchte, warnte uns ein Religionslehrer bei Erklärung einer Bibelstelle über Zauberei nachdrücklich davor, Nägelabschnitte, ausgezogene Zähne oder abgeschnittene Haare wegzuwerfen oder dem Kehrbesen der Magd zu überlassen, da es Menschen gebe, die solche Dinge sammeln und denjenigen, von welchen sie herrühren, damit schweres Leid wie Hand- oder Fusskrankheiten, jahrelange Zahnschmerzen, Haarschwund und dergleichen antun können. Man solle sie ver-

brennen oder tief in die Erde begraben. Der Lehrer glaubte das also trotz seiner akademischen Bildung. — Im Glarnerland wird kaum ein Schneider Knabenbeinkleider abliefern, ohne ein „Spisshölzchen“ in die rechte Tasche versteckt zu haben. Denn dieses, ein zollanges, schmales, vorn zugespitztes Hölzchen, an gewissen Tagen und unter Besprechung vor Tagesanbruch hergestellt und hineingetan, soll den Träger des Kleides sicher davor bewahren, dass ihm kein „Spiss“ (Spreissen) d. h. Holzsplitter in die Haut eindringe. Eine Dame aus den höchsten Kreisen bestätigte mir, dass dieses Mittel sicher wirke; der Glaube daran ist auch allgemein verbreitet. — Bekannt ist, dass die Katholischen fast durchweg Skapuliere, eine Art Amulette, tragen, die sie an einem besondern Feiertag in der Kirche erhalten. Ich habe aber einmal an einem Badeplatz ein Amulett gefunden, das einem Protestanten gehörte. Es war ein kleines, an seidener Schnur befestigtes, von Seidenstoff eingefasstes, mit dem sogenannten Hexenstich d. h. übers Kreuz zusammengenähtes Täschchen, das ein vielfach zusammengefaltetes Stück Papier von zirka 13 cm Breite und 8 cm Höhe enthielt. Auf diesem Papier stand geschrieben: „Im Namen Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Amen. Gicht und Gesücht, Krampf und Dampf geh dem K. J. (die vollen Namen des Trägers) aus Bein und Mark! Gicht und Gesücht, Krampf und Dampf geh dem K. J. aus Ohr und Hals!“ Dieser Satz folgte mit immer wieder anderer Gliederbezeichnung noch fünf mal. Der letzte schloss mit der Zusammenfassung „aus allen, allen Gliedern!“ An Stelle der Unterschrift standen drei Hexenfüsse (Pentagramme). Das war alles. Ich fragte die Mitbadenden, wem es gehöre, und als sich niemand dazu bekannte, schnitt ich es vor aller Augen auf und las es vor, was der Mehrzahl zur Belustigung gereichte, während der Betroffene sich beschämt hinwegschlich. — Ein andermal fand ich auf der Strasse unfern von einem Hause — es war in Grindelwald — eine schöne, neue Schnur, in die an 5 oder 6 Stellen ein loser Knoten geschürzt war. Löste man den Knoten, so kam an der Schnur ein noch frisches Tröpfchen Blut zum Vorschein. Dieses Blut stammte von den 5 oder 6 Warzen, die ein junges Mädchen an seinen Händen hatte. Es hatte dasselbe unter gewissen Besprechungen an die Schnur gestrichen im Glauben, infolge Berührung mit dem Blute werden die Warzen

auf die Hände desjenigen übergehen, der die Schnur aufhebe und die Knoten auflöse, während sie zugleich an ihren Händen für immer verschwinden werden. Sie schaute auch mit schadenfrohem Lächeln hinter dem Vorhang zu, als ich Unglückseliger ihre menschenfreundliche Absicht erfüllen zu wollen schien. — Wiederholt wurde ich von Gemeindegenossen verschiedener Orte in aller Naivetät gebeten, ihnen ein Stückchen Abendmahlsbrot zum Nachhausenehmen zu geben, weil es Segen ins Haus bringe. Es ist mir aber ebenso vorgekommen, dass Abendmahlsgenossen das ihnen in der Kirche gereichte Stückchen, statt es in den Mund zu nehmen, in die Tasche zu stecken versuchten. Nachher darüber zur Rede gestellt, sagte eine Frau, sie hätte es gerne zum Schutz gegen Anfeindungen in einem Täschchen auf dem Leibe mit sich herumgetragen, und ein junges Mädchen, sie haben zu Hause eine kranke Ziege, der habe sie es zu fressen geben wollen. Also das Abendmahlsbrot als Haussegen, als Amulett und als Medizin für Tiere! — In Utzenstorf sah ich viele junge Obstbäume am Stamm mit weissen Tüchern umwickelt. Es waren die Tücher, mit denen man die Leiber Verstorbener gewaschen hatte. Man liess sie am Baum, bis sie von selbst abfielen, und es verband sich damit der Glaube, sowie das Tuch abfalle, sei der Leichnam im Grabe verwest, und nun werde die Seele mit der frischen Wachstumskraft des Bäumchens zu neuem Leben auferstehen. Das Umbinden des Tuches sollte also der Seele das Auferstehen ermöglichen, beziehungsweise erleichtern. — Ein Mittel für junge Mädchen, sich Auskunft darüber zu erzwingen, ob und mit wem man sich innert Jahresfrist verloben werde, ist das sogenannte Andreslen. Ein junges Mädchen gestand mir, dies in folgender Weise praktiziert zu haben: Am Abend des Andreastages (30. November) habe sie sich in ihre Kammer eingeschlossen, dieselbe beim Schlag der Mitternachtsstunde ausgekleidet rückwärts zu wischen begonnen und während des Wischens gebetet:

Heiliger Andreas, ich bitt dich,
Bordbrett, ich tritt dich.
Lass mir erscheinen
Den Herzallerliebsten meinen,
Wie er geht und steht,
Wie er mit mir zur Kirche geht.

Sie habe gemeint, nun das Bild ihres Zukünftigen irgendwie unter dem Tische zu sehen. Das sei indessen nicht ein-

getreten. Dagegen sei er ihr in eben derselben Nacht im Traume sehr deutlich erschienen als ein schön gewachsener junger Mann mit Schnurrbärtchen, gelbem Strohhut und einem Spazierstöckchen in der Hand. Sie hatte ihn schon gekannt. Zu einer Verlobung jedoch kam es für sie nie. — Ein anderes junges Mädchen, das in Riedern (Glarus) wohnte und mich um Rat ersuchte, was sie tun könnte, um ihren Geliebten, der sich wieder von ihr abwenden zu wollen schien, sicher an sich zu fesseln, bekannte mir, hiezu zwar schon ein Mittel angewendet zu haben, jedoch ohne Erfolg. Sie hatte ihm nämlich nach Angabe einer Freundin einen Liebestrank aus Wein, Muskatnüssen und einer Pflanze, deren Name mir entfallen ist (Allermannsharnisch?), bereitet und zu trinken gegeben. Er habe ihn auch sehr gern getrunken. — Schlimmer schon ist, was mir eine Frau aus Riedern klagte: ein Nachbar, mit dem sie in Streit geraten, habe ihren Mann „vernagelt“, infolgedessen er ganz stumpf und melancholisch geworden sei und aufgehört habe, zu arbeiten. Auf Befragen, worin denn dieses Vernageln bestanden habe, antwortete sie, er habe Sachen von ihrem Manne wie Nastuch, Krawatte, den blutigen Daumen eines von ihm getragenen Handschuhes u. a. m. sich zu verschaffen gewusst, dann in einer verrufenen Nacht zu bestimmter Stunde oben in den Stamm eines Birnbaums, den sie mir von ihrem Fenster aus zeigte, ein Loch gebohrt und diese Gegenstände hineingestopft, schliesslich das Loch unter wüsten Verwünschungen zugenagelt und mit Rinde so verdeckt, dass man es nicht mehr finden könne. Seitdem ihr Mann das wisse, denke er nur immer dem nach und habe allen Lebensmut verloren. — Das Ruchloseste aber, was mir auf diesem Gebiete begegnet ist, habe ich als älterer Student in Bern erlebt. Ich hatte im Dienst des freiwilligen Armenvereins das Pöstchen eines Pflegers für das Mattenquartier übernommen und besuchte in dieser Eigenschaft regelmässig eine Anzahl dort wohnender Familien, die von jenem unterstützt wurden. Da traf ich es denn eines Tages zu einem argen Streit zwischen einem Ehepaar. Der Mann war dem Trunk ergeben und misshandelte seine Frau, wenn sie schalt; sie aber kränkte ihn täglich mit dem Schwert ihrer spitzigen Zunge, das sie auch in meiner Gegenwart nicht in die Scheide zu stecken vermochte. Als er ihr nun, wenn sie nicht endlich schweige, eine neue Tracht Schläge verhiess,

erhob sie sich zornfunkelnd und schrie: jetzt weiss ich, was ich tue, ich gehe nach Plaffeien zu den Kapuzinern und lasse dich zu Tod beten! Als ich nach einiger Zeit wieder ins Haus kam, lag der Mann schwer krank zu Bett, und eine fremde Frau pflegte ihn. Er aber sagte mir, seine Frau sei von ihm weggegangen direkt nach Plaffeien und nicht zurückgekehrt. Er wisse nicht, wo sie hingekommen sei; aber seit dieser Zeit sei er nicht mehr gesund, er müsse immer an ihre teuflische Drohung denken und spüre gut, wie es mit ihm rasch dem Friedhof zugehe. Unter der suggestiven Wirkung der Idee, es werde im Kloster beständig dafür gebetet, dass er bald sterbe, hatte er jede Willenskraft, seinen alkoholisierten Körper in Zucht zu nehmen und sich geistig aufzuraffen, verloren. Es ging auch nicht lange, so trug man den zu Tode geängstigten Mann zur letzten Ruhestätte.

So tief greift der Aberglaube tatsächlich ins Leben ein.

Een Weeroog.

Door A. de Cock, Antwerpen.

Gerstekorrel (Zweertje op het ooglid. — VAN DALE, Woordenboek der Nederlandsche Taal).

Strontje en *Weegscheet* (IBID. — VAN DALE); *wegescheet* (SCHUERMANS, Alg. Vlaamsch Idioticon); *wegh-schyte* (KILIANUS, Etymologicum);[1] *scheetje* (OPPREL, Dialect van Oud-Beierland; TIJDSCHRIFT voor Nederl. Taal- en Letterkunde III. 216); *weegje* (TIJDSCHRIFT III. 216). — *Wegepisse* (R. ANDREE, Braunschweiger Volkskunde, 2e Ausg., 403. 421).

Pad(de)schijter (Westen der Antwerpsche Kempen; ook in Holland: Overijsel, Groningen en Meierij); *pad(de)pisser* (Kampen). *Paddescheet; «er heeft een pad op gescheten»* (BOEKENOOGEN, Wdb. der Nederl. Taal XII. 130).

Zwijnspuistje (DE BO, Westvlaamsch Idioticon); *verkenspuist* (SCHUERMANS, Vl. Idiot.).

Weeroog (VAN DALE, DE BO en CORNELISSEN-VERVLIET, Antwerpsch Idiot.); *weer-ooghe* (KILIANUS); *wèè(r)noog, weinoog* (CORNEL.-VERVL.).

Stijloog (Aalst en omstreek), *stijl* (OPPREL).

Stijg (BOEKENOOGEN, Zaansche Volkstaal); *stijghe* (KILIANUS); *stieg* (Stad-Friesch) en *stiger* (in Oost-Friesland. — BOEKENOOGEN, Z. Volkst. 1007).

Hoogduitsch: *Gerstenkorn.* Engelsch: *Sty.* Fransch: *Orge(o)let, compère loriot, bourgeon, avorton,* etc.

Hij heeft iets gedaan op den weg (Aan een natuurlijke behoefte voldaan. Te Maastricht gezeid van iemand, die een weeroog heeft. — ONS VOLKSLEVEN XI. 56). *Hij heeft in een wagenslag gepist* (In een wagenspoor. — Rondom Aalst). *Hij heeft op 't kerkepad gepist* (te Duffel), of: *op den kerkeweg* (Willebroeck), of: *op het kerkhof* (Westen der Kempen en Aalst), *tegen 't kapelleken* (Aalst). *Hij heeft in de maan gepist* (Antwerpen). *Die tegen de maan pist, krijgt een stijg op zijn oog* (HARREBOMÉE, Spreekwoordenboek der Nederl. Taal II. Inl. blz. LXXVI). *Die zijn water loost tegen een linde, krijgt een weeroog* (HEUVEL, Volksgeloof en Volksleven, 160: Oosten van Gelderland).

Aan de bovenstaande spreekwijzen en uitdrukkingen, waarvan de laatste niet tot de eigenlijke spreekwijze behoort, ligt een volksgeloof ten grondslag, dat men bij Kilianus, i. v. *wegh-schijte,* aldus vindt vermeld: « *Weer-ooghe.* Hordeolum, tuberculum in palpebris, *quod quidam fabulantur enasci cùm quis in via publica ventrem exonerat.*»

De namen *strontje, weegscheet, scheetje* wijzen daar duidelijk op; ook de gezegden: *Hij heeft iets gedaan op den weg,* en: *Hij heeft in een wagenslag gepist.* Wie in Brunswijk op een kruisstraat pist, krijgt de *Wegepisse.* Minder duidelijk is de beteekenis van *pad(de)schijter* en *pad(de)pisser.* Heeft men

[1]) CORN. VAN KIEL (KILIANUS), geboren te Duffel in 1528, en overleden te Antwerpen in 1607.

hier *pad* = dier? of: *pad* = voetpad? [1]) In dit laatste geval is de zin natuurlijk: wie bij den weg (op het pad) schijt of pist, krijgt een *strontje* (of *scheetje*) op het oog. In het ander geval houdt het woord verband met *paddescheet*, naam ontleend aan 't volksgeloof dat het vocht, hetwelk de pad uitschiet, schadelijk is voor de oogen. *Er heeft een pad op gescheten*, heet het dan bij de kinderen.[2])

De onwelvoeglijkheid heeft ook in een anderen vorm plaats. In een paar opstellen, vroeger in mijn tijdschrift «Volkskunde» verschenen, heb ik aangetoond dat hij (zij), die zich tegenover de hemellichamen of grootsche natuurverschijnselen onbetamelijk gedraagt, zijn (haar) straf niet ontgaan zal.[3]) Reeds in de 8e eeuw vóór Christus, in Hesiodus' leerdicht «Werken en dagen» wordt er verboden zich naar de zon te wenden, wanneer men urineert.[4])

In «Die Evangeliën vanden Spinrocke», waarvan de oudste bekende druk (in 't Fransch) omstreeks 1480 te Brugge verscheen, leest men (3e dag, 1e cap.): «Ick verseker u, so wie dat pisset tusscen twe huysen of tegens die sonne dat die daer af criget die *twerne* op die oge of roye ogen.»[5]) Vooral «Vrouw Mane» (Luna) toont zich in dat opzicht lichtgeraakt en 's avonds bij haar schijnsel waterloozen, wordt gevaarlijk geacht. In Neder-Bretanje is menig meisje, 's avonds buiten gaande wateren, er op bedacht zich alsdan niet naar de maan te keeren, uit vrees door haar bevrucht te worden en een *maanziek* kind ter wereld te brengen.[6]) En men weet voorbeelden aan te halen. Nog heden wordt te Antwerpen en in het Zaanland *tegen de maan pissen* bestraft met een *weeroog* (of een *stijg*). C. Tuinman (Nederduitsche Spreekwoorden, 1726) kent *tegen de maan pissen*, met de beteekenis: ongelukkig zijn. En die zegswijze komt reeds voor bij J. Servilius (Adagiorum Epitome, Antverpiæ, 1545), in de «Gemeene Duytsche Spreekwoorden ..... Gheprent toe Campen (1550) en in J. Sartori, Adagiorum Chiliadres Tres (1e uitg., Antwerpen, 1561). Bij De Bo (Idiot., Gent, 1892) vindt men de uitdrukking met de beteekenis: in ongenade vervallen. In Holland heeft bewust bijgeloof hier en daar een anderen vorm aangenomen: volgens

[1]) *Pad, padde* = Hd. Kröte? of: *pad* = Hd. Pfad? — [2]) Boekenoogen, Nederl. Woordenb. XII. 130. — [3]) Volkskunde XVII. 46—53; XIX. 131. — [4]) S. Reinach, Cultes, Mythes et Religions I. 2. — [5]) Uitgave van Boekenoogen, naar den Antwerpschen druk van c. 1520. — [6]) P. Sébillot, Folk-lore de France I. 41—42, 55; Volkskunde XIX. 131 vlg.

Verdam bestaat bij sommige meisjes nog heden de meening dat, wie een man ziet urineeren, een puistje op het oog krijgt.[1])

Zon, maan en sterren, donder, bliksem en regenboog zijn, naar de volksopvatting, heilige zaken; nu, een kerkhof, het kerkepad, een kapelleken, een lindeboom zijn dat evenzeer, en om die reden is het strafbaar aldaar te waterloozen. «Die tegens een kercmuer pist oft opt kerchof, tes wonder dat hi van de popelcien [2]) niet gheraeket en wort, eer hi sterft ten minsten sal hi tgraveel crighen.»[3])

Te Hundelgem (bij Sottegem) heet het nog heden ten dage: «Wie op een kerkhof of in een haag pist, zal *èerbrand* [4]) in zijn oogen krijgen.» Een dergelijk geloof vindt men ook rondom Aalst en in de Antwerpsche Kempen. Volgens den Dordrechtschen geneesheer Jan van Beverwijck († 1647), had dat bijgeloof, in zijn tijd in Frankrijk, ook dezen vorm: «Gelijckmen seydt dat, die een Swanghere Vrouw yet weyghert, een *Gerst-puysjen* op sijn Oogh-scheel krijght.»[5])

Thans volgen nog een paar woorden over enkele benamingen van het ooglidzweertje.

In den naam *weegscheet* is het eerste lid verwant met Mnederl. bijvoeglijk naamwoord *wey*, gezeid van het vleesch, dat zich vormt na een verwonding, *slecht*, *kwaad*, *wild;* het tweede lid heeft als synoniem *strontje*.[6]) Om de gelijkenis met een *gerstekorrel* werd dat gezwel bij de Romeinen *hordeolum* geheeten, hetgeen in vele jongere talen is nagevolgt; zoo b. v. Hoogduitsch: *Gerstenkorn*,[7]) Fra. *Grain d'orge* of *orgelet;* het Engelsch gebruikt echter niet *barleycorn*, maar den Lat. naam. Naast Nederlandsch *gerstekorrel*, bestond voorheen ook wel *gerstekoorn* en *gerstegraan*.[8]) Benevens Fra. *orgelet* hoort men ook *orgeolet* en *orgelot;* het Oudfra. zei: *ordéole*. Vergelijk: *loriot* (voor: *l'oriot*), van *oriolus*, uit Lat. *aureolus;* verg. nog: «Le mal des yeux qu'on appelle le *leurieul*» (Evangiles des Quenouilles).[9])

---

[1]) HANDELINGEN van de Maatsch. der Nederl. Letterkunde te Leiden, 1897—'98, blz. 63. — [2]) *Popelcien*, van apoplexie = beroerte. — [3]) Die Evangelien vanden Spinrocke, 3e dag, 3e cap. — [4]) Volgens DE BO: *erfbrand;* Middennederl. *erbrand* (DE VREESE, Mndl. Geneesk. Recepten en Tractaten, no 416). Fransch: *ophthalmie granuleuse*. — [5]) J. v. BEVERWIJCKS Heel-konste, Amst. 1651, blz. 99. — [6]) VERDAM, TIJDSCHRIFT III. 216; VERCOUILLIE, Etymologisch Woordenboek. — [7]) In Duitsch-Zwitserland ook nog *Hagelkorn;* daarnaast *Töchterli* en *Grittli* (SCHWEIZ. ARCH. F. VOLKSK. V. 191), *Dreckstössel* (SCHWEIZ. ID. I, 468), *Huri, Jümpferli, Biberne, Wärle* (IBID. II, 825). — [8]) Nederl. Wdb. IV. 1686. — [9]) HATZFELD-DARMSTETTER, Dict. de la Langue franç., I. 1424; BRISSAUD, Hist. des Expressions pop. relatives à l'anatomie . . . à la médecine, 304.

La Scapigliata.

Per Raffaele Corso, Roma.

Avete mai sentito, in qualche peregrinazione attraverso la penisola italiana, che in alcuni paesi l'innamorato bacia in pubblico la fanciulla del suo cuore, prima di iniziare le trattative nuziali, o quando queste non siano giunte a buon porto, per la contrarietà dei genitori della donna? Direbbero i giuristi che, nella specie, si ha la figura del bacio violento, previsto e punito dalle nostre leggi penali; e così ha definito il fatto qualche giudice del luogo, senza pensare che quello da lui rubricato per delitto è un'antica usanza, variabile per modalità da regione a regione e perfino da villaggio a villaggio.

Nella Calabria citeriore l'aspirante alla mano d'una ragazza, l'attende, in un giorno festivo, nella chiesa o sulla soglia all'uscita; e, strappandole il fazzoletto che le copre il capo, glielo scambia con un altro bianchissimo; oppure le recide col temperino le fettucce, che, secondo il costume delle donne di quei luoghi, attaccano le maniche al giubbetto.[1] In altra parte della Calabria, e precisamente nel territorio di Cirò, parecchi anni fa, il pretendente, cui facevan man forte parenti e compagni, lanciandosi sulla giovine che si recava alla messa, la baciava, le toglieva dal capo il velo o il fazzoletto, e, infilandole il proprio cappello, le diceva: «Sei mia moglie!»[2] Nella Basilicata, invece del copricapo, l'innamorato strappa il «pannicello rosso»[3] che la ragazza suole portare sul petto; mentre nel Lazio, un tempo, le toglieva il «bambacino» (bambagino, tela di bambagia o anche di cambrì, che le donne della campagna romana acconciano sui capelli), dandole alle volte un bacio. In alcuni communelli dell'Abruzzo, non mancano gli audaci che, in pubblico, baciano le giovinette, alle quali asportano il fazzoletto o mozzano qualche ciocca di capelli.[4] A questo ultimo espediente sogliono ricorrere in qualche borgo del Trentino gli amanti contrastati,[5] mentre differente-

---

[1]) Dorsa, La Trad. Greco-Latina negli Usi della Cal., p. 82 (Cosenza, 1884). — [2]) Pugliese, Descriz. e Narr. Stor. di Cirò, vol. I, p. 218—219 (Napoli, 1845). — [3]) Claps, A piè del Carmine, p. 63. — [4]) Finamore, Trad. Pop. Abruzzesi, p. 35 (Palermo, 1894). — [5]) Bolognini, Usi e Costumi del Trentino, p. 268 (Pinzolo, 1883).

mente avviene nel Molise, ove il giovane s'introduce di sorpresa nella casa della donna e le leva lo scialle. A Mileto, in provincia di Catanzaro, se la fanciulla non si fa togliere il fazzoletto o lo scialle; oppure, lasciandolo in mano dell'innamorato, trovi un'amica o parente che le dia il proprio, può essere lieta d'avere scongiurato l'onta che per tal fatto le sarebbe derivata.[1]) A Comparni, borgo del mandamento di Mileto, ove il divisamento riesca, il giovine deve portare a casa l'indumento strappato; per restituirlo dopo otto giorni; e ciò, sia che si addivenga a celebrare le nozze, sia che le trattative vadano a monte.

È probabile che così si facesse anche altrove; perchè, sebbene i folkloristi passino su queste circostanze, senza fermarsi, le fanno supporre, quando notano che il giovine «sostituisce» il fazzoletto con un altro (Dorsa); che leva il «bambacino» alla fanciulla «portandolo via» (mss. sec. XVIII); che le «mette» il proprio cappello (Pugliese); che le «strappa“ il fazzoletto (Finamore).

Ad ogni modo, quando si arriva a tal punto, il matrimonio può dirsi idealmente compiuto, giacchè i genitori della ragazza si affrettano a condurre a termine le trattative, altrimenti la loro figliuola difficilmente troverebbe uno sposo. Per alcuni popoli, presso i quali più rigido e più violente è il sentimento dell' onore, una tale offesa, che colpisce il decoro della donna e la dignità della famiglia, dà luogo a vendette e a rappresaglie, che talvolta si tramandano di generazione in generazione e si spengono soltanto nel sangue.

* * *

Si tratta d'una forma sporadica di matrimonio per ratto, o di una sua sopravvivenza?

A questa opinione inclinano comunemente alcuni osservatori, impressionati dalla violenza dell' uomo sulla donna per lo strappo del copricapo, o per la recisione delle trecce, o per il taglio delle fettucce, od anche per il bacio dato a forza. Così Vincenzo Dorsa rileva che «in questa usanza evidentemente risalta il ratto dei popoli primitivi, stabilito dal dritto della forza»;[2]) e Giovan Francesco Pugliese[3]) dichiara che nell' abitato di Cirò, «pochi erano i matrimoni, che si concludevano senza un ratto od una scapellatura». Il

---

[1]) «La Calabria» X, p. 29. — [2]) Op. cit., l. c. — [3]) Op. cit., l. c.

primo basa il suo convincimento sull'idea di riportare i costumi volgari viventi del suo Bruzio alle prische tradizioni elleno-latine; l'altro, se non confonde, scambia il rapimento della donna con la scapigliata.

Anche Giuseppe Pitrè pare non abbia difficoltà «di riconoscere una sopravvivenza dell' antico uso delle nozze per ratto» in un'analoga costumanza della Sicilia. Il maestro di Palermo così scrive: «Desiderata, domandata invano da un giovane, la ragazza è costretta a sposarne un altro; ma sul punto di mettere il piede in chiesa a pronunziare il fatale assenso, ella viene violentemente rapita dal povero amante e portata via di corsa. Ciò basta perchè la giovine sia sua, se non per diritto, almeno per premio al suo ardimento, ma senza odio e senza rimpianto dei genitori della sposa». [1]) Non v'è dubbio che la notizia dell' illustre demopsicologo sia esatta, per quanto riguarda le due circostanze «violentemente rapita e «portata via di corsa», sebbene il fatto abbia i caratteri principali della «scapigliata», di cui pare una variante. L'indole impetuosa dell' uomo isolano può avere impresso all' usanza un carattere più accentuato; per cui dall' episodio dello strappo del fazzoletto o dello scialle, dal taglio dei capelli e dal bacio si sia passati a quello più grave dell' abduzione forzata della donna. Ma il bacio, per quanto il Pitrè no ne faccia menzione, deve intervenire in tale contingenza, a suggellare pubblicamente il rapporto coniugale tra il pretendente e la rapita. Questo fa ritenere un canto messinese, in cui un giovine manifesta il proposito di vincere le opposizioni dei parenti dell' innamorata, baciandola:

Jò vi la baciu, e vui chi mi faciti?
La caparra è la mia, cci la sgarrati.

Se l' indole del popolo e la vita del paese contribuiscono non poco a far variare lo svolgimento degli usi e dei costumi, non potè avvenire diversamente per questo episodio d'amore nell' isola del fuoco; altrimenti non si saprebbe spiegare il ricorrere in quella terra di circostanze incompatibili con la tradizione, costante e quasi uniforme nelle altre regioni della penisola italiana. Vi è, inoltre, incompatibilità con gli usi ricordati nei documenti dell' età medioevale, quando quelle del bacio violento e della scapigliata erano scene frequenti nei casi in cui la richiesta del giovine non veniva accolta, come si rileva dalle pene severe comminate dalle leggi del tempo. Il Codice di

[1]) Pitré, Bibl. Trad. Popol. Siciliane, Usi e costumi, p. 24—25.

Carlo Felice, per cominciare dai tempi a noi vicini, nell'articolo 1855, prescriveva che «chiunque per render necessario o facile il matrimonio, bacerà in pubblico una zitella, ancorchè col di lei consenso, ove non ne seguisse il matrimonio in appresso di consenso dei di lei ascendenti, sarà punito colla galera per dieci anni; seguendo però il matrimonio, la pena sarà di scudi duecento». Nel Napoletano procedevasi *ex officio*, contro colui che avesse rapito o baciato una fanciulla, di notte o di giorno, in pubblico o in privato; e la donna che era d'accordo con l'uomo, era privata dei diritti successorî paterni e materni, e non poteva avere dote.[1])

Nello Statuto di Adria dell' anno 1442 (IV, 5), è detto che se un uomo baci una donna contro la di lei volontà, o le strappi le vesti *(vel pannos eius squarzaverit)*, o pretenda ficcarsi a forza nella casa, deve soggiacere a una pena pecuniaria, che da duecento libbre può estendersi fino a cinquecento.[2]) Nello Statuto di Aviano del 1403 (n. 20) dicesi testualmente: «*Si quis caputeum, vel capellum, aut mulieribus velum de capite levaverit, vel traxerit, vel deposuerit, condemnetur in soldis 5 parv.*»; e in quelli di Cadubrio (libr. 3, c. 18): «*qui vero alicui levaverit caputeum vel capellum*», e di Mantova (lib. 1, c. 56): «*Si vero crines seu capillos traxerit seu scapilaverit, vel per capillos traxerit*»; in vari altri, e perfino nella Legge Salica e in quella dei Burgundi si leggono analoghe disposizioni.[3]) Queste fanno pensare a ragione che l'uso di baciare le fanciulle o di strappar loro gli indumenti, per costringerle alle nozze, fosse invalso in quei tempi di barbarie a tal segno da preoccupare i governanti. Dai rigorosi precetti per la tutela dell' ordine sociale traspare il criterio legislativo che equiparava tale uso al ratto, non già perchè avesse luogo la fuga contro la volontà della donna o col suo consenso, ma perchè mancava il consenso dei suoi genitori, e perchè gli atti esorbitavano dalle buone regole sposalizie; ed anche perchè dopo il bacio e la scapigliata, la ragazza doveva sposare l'audace, per tema di non trovare un marito.

Col volger dei secoli, col dileguarsi delle barbarie e col tramontare delle vecchie leggi, pareva che il costume dovesse scomparire. Invece, è tuttora vivo nel Molise. Negli ultimi del 1908, in San Marco in Lamis, un giovine contadino, inva-

[1]) Diz. delle Leggi del Regno di Napoli, III, p. 232 (Napoli, 1788). — [2]) Pertile, Stor. del Diritto Italiano, V, p. 528, 618. — [3]) Ducange, *Gloss.*, V. Capulare, caputeum, scapillare, excapillare.

ghitosi d'una ragazza che non poteva far sua per la contrarietà dei di lei genitori, fece la cosiddetta «ficcata a forza»; che, secondo l'uso del paese, consiste nell'introdursi di sorpresa nella casa dell'amata e toglierle il fazzoletto che le giovani di San Marco sogliono portare sulle spalle.[1])

Un altro valente folklorista, Gennaro Finamore, nelle «varie forme» di «violenza» (strappamento, taglio, bacio) vede «degli atti di massimo sfregio, che spesso son pagati col sangue»; mentre il Bolognini nella consuetudine degli alpigiani di Pinzolo di recidere le trecce alla ragazza vede un «segno» o una «vendetta».[2]) Le due opinioni non rispondono al vero; e per convincersi basta pensare che nell'Abruzzo, ove il Finamore osservò il presunto «sfregio», ancora alle giovini convolanti al tetto maritale vengono rasi i capelli.[3])

Se non son tali i documenti da far rilevare che le notizie del Bolognini peccano di sommarietà, si può pur dire che egli non distingue fra il taglio delle trecce fatto per vendetta e quello eseguito per segno di promessa; e che erroneamente si riporta al passo di Tacito relativo alla pena inflitta all'adultera nella barbara società germanica, dal proprio marito, il quale «*accisis crinibus, nudatam coram propinquis expellit domo et per omnem vicum verbere agit*». Questa punizione, alla quale soggiaceva colei che tradiva il talamo, è ignominiosa; e non ha nulla a che vedere con l'uso alpigiano. In questo, il taglio delle chiome non è una vendetta o un'ingiuria alla donna, perchè il fine dell'uomo innamorato non è di offendere la fanciulla del cuore, ma di farla propria, impedendo che altri la sposi, e vincendo le contrarietà della famiglia di lei.

* * *

Il fatto va in altro modo interpretato.

Le cerimonie nuziali rampollano da quel profondo desiderio dell'uomo di esprimere in maniera visibile la comunione delle due vite; comunione che incomincia d'ordinario con la celebrazione degli sponsali, e si rende perfetta con quella del matrimonio. Quando i fidanzati nel primo incontro si dànno la fede stringendosi le destre, o abbracciandosi, o con lo scambio del bacio o dell'anello, o con la vicendevole offerta di doni o regali, dimostrano agli astanti l'unione che essi con-

[1]) «Giorn. d'Italia», 20 Maggio 1912, p. 4. — [2]) Finamore, Op. cit., l. c.; Bolognini, Op. cit., l. c. — [3]) Finamore, Op. cit., p. 54.

traggono solennemente. Di questi documenti umani, psicologici, sociali, son piene la storia, le tradizioni e la vita dei popoli; onde per interpretare ed intendere l' usanza volgare della «*scapigliata*» (volg. «scapellata»; da *scapillare, capillos evellere;* o da *excapillare, capillos denudare*), o «*imbiancata*»,[1]) come dicesi anche in vernacolo, dobbiamo riportarci alle consuetudini del popolo che la pratica, alle cerimonie più in uso e che nel suo concetto sono indispensabili alla validità delle nozze.

Come il matrimonio clandestino è una sommaria celebrazione del sacramento ecclesiastico, la impartizione del quale si ottiene dal sacerdote mediante uno stratagemma degli sposi, ove questi non abbiano il necessario assenso degli ascendenti o vi siano altri impedimenti; così la *scapellatura* pare essere una improvvisa esecuzione di cerimonie nuziali stabilite dagli usi. Quando l' innamorato attende sul sacrato la ragazza e la bacia, non fa che riprodurre, in un baleno e con gesto audace, quell' antica e tradizionale cerimonia sposalizia che nelle carte dei tempi andati si designa con la denominazione di «*osculum interveniens*». Questo, da solo, o in concorso con altre formalità, basta a rendere compiuta e perfetta la sacra promessa. A questa costumanza allude il volgo di Calabria, quando osserva col proverbio:

Donna vasata,
Donna spusata.

Numerosi sono i patti nuziali, che si leggono nei repertorî dei vecchi notai, a conferma dell' adagio, laddove ricordano che i rapporti sono stati resi concreti fra la coppia, «osculo secuto» o «subsecuto».

Quando il pretendente strappa il copricapo alla donna invano richiesta in sposa, e lo sostituisce con un altro bianchissimo, non fa che riepilogare, se non riprodurre, quel vetusto rito, ricordato da Ricobaldo, storico ferrarese del secolo XIII *(coniugatae latis vittis tempora et genas vittabant)*, secondo il quale alla giovinetta nel momento della promessa si avvolgeva la fronte con una candida benda, che discendeva per le guance annodandosi sotto il mento.[2])

---

[1]) Dorsa, Op. cit., l. c. L' amico J. De Nobili, direttore della Biblioteca di Catanzaro, m' informa che un dolto italo-greco si spiega l' imbiancata con l' acconciatura del capo delle zitelle di Castrovillari, Cassano, Morano, le quali legano i capelli con nastrini bianchi. Strappato il velo, esse mostrano il bianco dei loro nastri, e quindi sono imbiancate. — [2]) Muratori, Antichità, cit. del Pitrè, p. 35—36.

Fidanzandosi, un tempo, la fanciulla sacrificava i suoi capelli, lasciandoli talvolta nelle mani del futuro sposo. La tonsura nuziale era una prescrizione preliminare del rito; onde poi, nel vernacolo lombardo e in quello emiliano, come opina il Muratori, i nomi di «*tose*» e «*tosane*», dati alle spose,[1]) per distinguerle dalle nubili, dette, al contrario, «*virgines in capillo*».

Nè ancora pare del tutto scomparsa la costumanza, se si pensi che in qualche comune abruzzese, precisamente nella provincia di Aquila, appena compita la festa nuziale, alla giovine vengono recisi i capelli; e, in qualche paese della Sicilia, per indicare che una ragazza è stata abbandonata dal fidanzato, si dice che è rimasta «*cu lu gigghiu rasu*».

Nella rottura delle fettucce delle maniche, probabilmente, può vedersi, se non un riscontro, un lontano ricordo del «*solvere zonam*» o «*cingulum*» dei popoli antichi e medioevali; come nell' atto di involare il «pannicello rosso» dal petto della fanciulla, come dicesi avvenga in Basilicata, può vedersi adombrata la cerimonia di svestire la sposa, nel dì della promessa, di parte degli abiti che indossa.[2]) E, procedendo di riscontro in riscontro, si può osservare che, come nell' «entrata» (così chiamasi il primo ingresso del fidanzato nella casa della donna), talvolta lo sposo spoglia dei suoi ornamenti la donna, e, adornandola coi nuovi da lui portati, la bacia; così nella «ficcata a forza», che è l' ingresso di sorpresa ed arbitrario nell' abitazione della ragazza, il pretendente le toglie lo scialle, salutandola col bacio d' amore, che scongiura pericoli e iattanze.

Già il dottor Baechtold[3]) ha intravveduto che alcuni di questi modi di agire (quello dello strappo del fazzoletto, del taglio dei capelli, del bacio) richiamano analoghe cerimonie di adozione; ma, pur avendo intuito la parentela o il parallelismo delle due forme rituali, quella nuziale e quella adottiva, non ha posto in termini chiari ed evidenti il confronto, per seguirlo quindi nel suo svolgimento. Difatti, i risultati del confronto sono eloquenti, ove si sappiano cogliere ed intendere. Nel costume descritto dal Pugliese, l' innamorato nello strappare il copricapo alla donna, e mentre le sfiora con le labbra il viso, le infila il suo cappello; laddove, in quello riferito dal

---

[1]) Muratori, Op. cit.; Ducange, V. Capilli. — [2]) Vedi il mio saggio „Die Kleiderabgabe bei den Hochzeitsgebräuchen" (L'Offerta delle vesti negli Usi Nuziali), nella „Zs. Vgl. Rechtswiss." XXXI, p. 221. — [3]) Die Gebräuche b. Verlobung u. Hochzeit, I, p. 132 (Basilea, 1914).

Dorsa, la copre con un fazzoletto bianco. Questi particolari richiamano le antiche cerimonie, in cui l'adottante, volendo riconoscere per suo il figliuolo altrui, lo copriva col proprio cappello, oppure lo avvolgeva col suo mantello. L'adozione sposalizia, passi la frase, per virtù di questa breve comparazione, si rileva essere il fondamento dei due riti popolari: quello dell'«imbiancata» e quello della «scapellatura».

Da quanto è stato esposto emerge che negli sponsali del popolo, accanto alla procedura regolare, se ne sviluppa, sporadicamente, una irregolare. Nel Medio-Evo, quando formole e cerimonie disciplinavano, molto più che oggi, le trattative nuziali, le celebrazioni improvvisate e clandestine erano frequenti in concorrenza con quelle regolari e prescritte dagli usi. Basti pensare che la forma di fidanzamento «*per potum et biberagium*», che era comune, e per la quale lo sposo metteva a parte della vivanda la sposa, compagna della mensa, (onde il proverbio «manger, boire, coucher ensemble, c'est le mariage») veniva sfruttata dagli abili e dai furbi; i quali si promettevano in matrimonio con fanciulle e donne adulte pel solo fatto di offrire loro maliziosamente e senza farsi scoprire, del pane, delle frutta, od altri oggetti commestibili. [1])

Le due forme, quindi, quella regolare e quella irregolare, quella solenne e quella improvvisata e senza pompa, sono due copie; una delle quali, l'ultima, è pallida e scialba; mentre l'altra è vigorosa ed espressiva. L'una e l'altra si svolgono pubblicamente, in faccia agli uomini; ma mentre la prima segue col consenso delle parti; l'altra si compie con un atto di audacia e di violenza. Le formalità di questa sono simili a quelle della prima, dalla quale differiscono soltanto per il modo con cui sono messe in pratica. È da suppore, perciò, che il rito della «scapigliata», o «scapellata» sia l'immagine abbreviata e ridotta, se non frammentaria, del rito comune di celebrare gli sponsali, sorto per l'audacia individuale, per la temerarietà dell'amore contrastato nei suoi sfoghi, per l'impulso della gelosia, in tempi, presso popoli e classi sociali, in cui gl'interessi pretendono vincerla sulle passioni del cuore.

---

[1]) Corso, Gli Sponsali Popolari, p. 12 (Estratto dalla «Revue des Études Ethnographiques et Sociologiques», 1908).

Eine rätoromanische Ballade.

Von Caspar Decurtins, Truns.

Zu den vielen Erscheinungen unseres Kulturlebens, die durch den Völkerkrieg zu einer rascheren Entwickelung getrieben wurden, ist ohne Zweifel auch das Nationalitätsgefühl zu rechnen. Dieses Selbstbewusstsein, das während des 19. Jahrhunderts selbst bei den kleineren Völkern immer klarer und schärfer hervortrat, hat sich bei Völkern und Stämmen im Weltkriege in Äusserungen des nationalen Lebens bis zum Höchstmass gesteigert.

So kann es nicht auffallen, dass sich auch die Rätoromanen in ihren stillen Bergtälern und im Schatten ihrer Berge, die eine Wasser- und Länderscheide bilden, ihrer lieben Muttersprache erinnern. Der jüngst gefeierte „romanische Sonntag“ war eine friedliche Kundgebung des Nationalitätsgefühls. Die frohvereinten Landsleute sangen die alten romanischen Weisen; da zeigte es sich, dass die lieben, trauten Töne noch immer jene geheimnisvolle Kraft besitzen, halbverblichene Erinnerungen aufzufrischen und die Begeisterung für das Eigene zu neuem Leben zu erwecken. Bei dieser Gelegenheit bot sich manchem die freudige Überraschung dar, wie das rätoromanische Lied noch in den unberührten Tiefen der Volksseele weiterkeimt. Und dieses Volkslied in seiner schlichten und keuschen Schönheit stellt sich an die Seite der weissen Alpenrose, die auf der sonnigen Halde ob dem tiefgrünen Forste von Segnas blüht.

Im Bündneroberland wie im Engadin, in Sur- und Sutsess, wie am Fusse des Pez Curvêr haben sich noch viele rätoromanische Lieder erhalten, die dem Forscher, der die Eigenart der Rätoromanen nicht oberflächlich, sondern gründlich kennen lernen will, die besten Wegweiser und Begleiter sein wollen und sein können. Gaston Paris, der in seiner kräftigen und reichen Eigenart an Jakob Grimm erinnert, hat in seiner Besprechung der von dem feinsinnigen Alfons von Flugi herausgegebenen prächtigen Sammlung der „Volkslieder des Engadins“ mit Recht hervorgehoben, dass die Volkslieder nicht nur den reichsten, sondern auch den ältesten Schatz der romanischen Literatur bedeuten.

Als Probe der rätoromanischen Folklore darf füglich die Ballade von der Liebe gewählt werden, die, stärker als der Tod, über's Grab hinaus dauert. Zieht sich dieser Balladenstoff auch von Volk zu Volk, so hat er hier, im bündnerischen Schamsertale Wurzeln schlagend, eine ausgesprochene, eigenartige Gestaltung gewonnen. Die Ballade trägt den Stempel ehrwürdigen Alters, da sie sich durch Jahrhunderte hindurch verfolgen lässt. In ihrer rätoromanischen Gestaltung beleuchtet sie auch vergleichend ihre Schwestern bei den anderen Romanen, sowie bei den Germanen und Slaven.

Das in diesen Blättern wiedergegebene Lied, das in der „Rätoromanischen Chrestomathie“ diplomatisch genau festgestellt worden und so vor dem Untergange gesichert ist, findet sich in einem „cudisch de canzuns“ (Ms. Cz), einer jener handschriftlichen Sammlungen, die sich die Mädchen anlegten, um für einsame und gesellige Stunden einen reichen Vorrat an Liedern zu haben.

(f. 3 b.) Surselva, Surselva, ti freida Surselva!
Val Schoms, Val Schoms, ti bialla val Schoms!
Ste die, Ste die, la mia Mumetta!
Va die, va die, la mia cara Figliaetta!
Ti eis semper stada ina Figlia Reala;
Er Rauba, Danerse ven bucca muncare.
Ch'ei m'gida Cavalse a Serviturse,
Sch'igl Cunber fa malle ent'igl Mes Cor.
Stei die, stei die ilg mes car Babete!
Va die, va die, la mia Filgeta!
Ti eis semper Stada jna Filgeta Realla.
Ste die, Ste die, las mias charras Cumpongias!
Va die, va die, nossa cara Cumpongia!
Ti eis Semper Stada üna Cumpongia reala.
Damaun a Treis Huras vom jeu navend.
Ma or par ün Plaun, antupa il Ses Spus da Schoms.
Ach Spusa a Schi cara! Nu vol mai Ti ir?
Ach Spus schi car! cun mei deis Vangir.
Da mias Nozzas deis er Mangiar;
A mi er en la Fossa Deis Ti er purtar.

(f. 4 a.) Ean iss a Vangisse, cau ngit alur giu Ses Sir e Sia Sira,
Ei Sauna Filgetta; en casa nossa sco en casa vossa.
Ei vossa Filgetta Sunt jou mai Stada,
Vei er la Spronza, Da mai buc restar.
Ean isse Sin stiva, Ean iss davess Meisa
Cau gi'lla, la Spusa,
Steit si, steit si, lascheit mei ir or!

Lur gi'lla, la Sira, Cou ei bucca Lisonza,
Ca la Spusa dumonde letzienzia d'ir or.
Ma ore, ma ore en Combra nova.
Cau ha ilg Talgiere da la Spusa savieult Treis gadas anturn;
Lur gi'l ilg Ses Frare: Steit si, steit si!
Lascheit mei ir or, ilg lgei bucca drege cun la mia Cara soretta!
Ach sora aschi Cara, nua fa ilg aschi Mal?
Fa mal il mes Cora, alura partut.
Ach Frare Schi Care, Sti vas giu, scha *salida*
Dumonda la Muma, Scha'lla seigig Cuntenta
Da mei ver Tarmess, Tarmess a la Mort.
Alura eis ella anenda savieult, det Si ilg Sieu Spirt.
Cau ha'l, ilg Ses Spus aschi gige plirau,
Antroc ilg Sieu Core Parmiez ei schlupaus.
Mei sin quei Gi ei Staus duas Barras;
A l'ina si Sume, a l'autra giudem,
A l'ina ean issi er orn Cun ella,
A las Treise er eni Turnaus ent par el.
Ach! chei carscheva sin quellas duas fossas?
Ai, rosas cotschnas a jelgias alvas;
Ellas en carschidas si,
Antrocan ellas ean ansemen vangidas.[1])

Surselva, Surselva, du kalte Surselva!
Schamsertal, Schamsertal, du schönes Schamsertal!
Leb wohl, leb wohl, mein liebes Mütterchen!
Leb wohl, leb wohl, du mein liebes Töchterchen!
Warst immer ein Mädchen in Zucht und Ehr'.
Auch Gut und Geld wird dir nicht fehlen.
Was helfen mir Pferde und Knechte,
Wenn der Kummer mir am Herzen nagt!
Leb wohl, leb wohl, lieb Väterchen mein!
Leb wohl, leb wohl, du mein Töchterchen!
Warst immer eine Tochter in Zucht und Ehr'.
Lebt wohl, lebt wohl, Gefährtinnen lieb!
Leb wohl, leb wohl, du Gefährtin lieb,
Warst immer eine Gefährtin in Zucht und Ehr'
Morgen um die dritte Stunde ich scheiden muss.
Sie geht talauswärts auf die Ebene, trifft den Bräutigam von Schams.
Ach liebe Braut, wohin gehst du, wohin?
Ach Bräutigam lieb, mit mir sollst du kommen.
Du sollst auch essen von meinem Hochzeitsschmaus!
Du sollst mich auch tragen zum Grabe.
Am Ziel, da traten die Schwiegereltern heraus:
Ei, Tochter gesund, unser Haus sei dein Haus!
Ei, eure Tochter, die war ich nimmer
Und will es nie werden, so hoff' ich.
Sie gingen zur Stube und gingen zu Tisch.

---

[1]) Rätoromanische Chrestomathie X. No. 82, S. 345.

Da sprach sie, die Braut:
Steht auf, steht auf und lasst mich hinaus!
Sprach die Schwiegermutter: Hier ist das nicht Sitte,
Dass die Braut um solche Erlaubnis bitte.
Sie ging hinaus in die neue Kammer,
Da hat sich der Teller der Braut dreimal gedreht.
Da sprach ihr Bruder: Steht auf! Steht auf!
Es ist nicht richtig mit dem lieben Schwesterchen mein.
„Ach Schwesterchen so lieb, wo quält dich der Schmerz?“
Alles tut mir weh, vor allem das Herz.
Ach Bruder, mein lieber, wenn du hinunter gehst, grüsse die Mutter,
Frag', ob sie zufrieden sei, mich in den Tod geschickt zu haben.“
Sie kehrte sich einwärts und sie verschied.
Da hat ihr Bräutigam gejammert so lang,
Bis ihm vom Jammer das Herz zersprang.
Da waren zwei Leichen am gleichen Tag,
Die eine war droben und die andere unten.
Um eins da ward sie hinausgetragen.
Um drei, da sind sie um ihn gekommen.
Ach, aus beiden Gräbern, was sprosste hervor?
Ai, Rosen rot und Lilien weiss.
Und sie wuchsen,
Bis sie zusammen kamen.

Die eigenartige Fassung, die das weitverbreitete Lied von den aus den Gräbern wachsenden Blumen bei den Rätoromanen erhalten hat, braucht einen Vergleich mit den Liedern anderer Völker nicht zu scheuen.

Wie Child in der Literatur zu Earl Brand [1]) in seiner Sammlung englischer und schottischer Balladen zeigt, gehören Rosen und Lilien zu jenen Blumen, in die sich die Seelen der Liebenden am liebsten verwandeln.

Unser Lied lässt sich in den verschiedenen Dialekten Jahrhunderte hindurch verfolgen. Bruchstücke desselben finden wir in Sursess, Münster und an den Ufern der Maira. Eine neuere Version hat Alfons Flugi in seinen Volksliedern des Engadins in metrischer Übersetzung gegeben. Überall singt das Volk von der unglücklichen Bauerntochter, die vor ihrem Hochzeitsgang in die Surselva von den Lieben der Heimat Abschied nimmt. Es schwebte den Sängern und Sängerinnen des Liedes offenbar die „Compagnia de mats e mattauns“ vor Augen, jene Vereinigung der Dorfjugend, aus der die Braut ausscheiden musste.

Das rätoromanische Volk vergleicht in seinen Sprüchen, Reden und Liedern die Jugend mit dem schönen Garten, in

[1]) Fr. Jam. Child, The Eng. and Scot. pop. ballads, I, 88—99.

dem die roten Rosen und weissen Lilien blühen. Dabei fehlt nicht die Mahnung, des Gartens gut zu warten und dafür zu sorgen, dass ja keine Unbill den lieblichen Blumen zugefügt werde. Die Jünglinge einer Gemeinde behaupteten, „ein von den Ahnen ererbtes Recht" zu haben, fremden Besuch des Gartens abzuwehren. Wer kein Gemeindegenosse war und ein Mädchen heimführen wollte, musste es durch einen reichlich gespendeten Trunk von der „Compagnia de mats" freikaufen.

Die meisten Volkslieder sind uns aus verhältnismässig jüngerer Zeit aufbewahrt und sie gleichen nur zu sehr den rund und glatt abgeschliffenen Kieselsteinen. Doch gerade von unserem Liede haben sich Fassungen erhalten, die uns zeigen, wie bei Wahrung des Stoffes das Kulturbild mit den wechselnden Jahrhunderten auch wechselt.

O stets adje, vus, mes cheras fantschelas![1]
O jes ear giu a parige las selas.
O las selas sund bellas parigiedas,
O be, chia vus seias jfittedas.

O stets adje, vus, mes chers famalgse!
A jesen giu a parigie als giavals.
Als giavals sum bels parigios,
O chia vus seigias iffitos.

. . . . . la mattevan si,
Da lautra vart cho la deva giu.
. . . la fadia la dunna spusa veiva,
Fin silg chiava . . . . . . gaiva.

Lebt wohl, ihr meine lieben Mägde!
O geht hinunter und rüstet die Sättel.
O die Sättel sind schon hergerüstet,
O wenn nur Ihr schön geschmückt seid.

Lebt wohl, ihr meine lieben Knechte!
O geht hinunter und rüstet die Pferde.
O die Pferde sind wohl gerüstet,
O wenn nur Ihr fertig geschmückt seid.

. . . . . sie hoben sie empor,
Auf der anderen Seite sank sie hinab
. . . die Mühe, die die Frau Braut hatte,
Bis sie auf das Pferd . . . . . . kam.

Der Sänger des Liedes hatte offenbar vom Schlossfräulein eine andere Vorstellung als die spätere Sage, die in ihm nur die böse Frau, die Tochter des Tyrannen sah.

In unserem Liede haben sich noch zwei, ganz verschiedenen Zeiten angehörende Auffassungen unvermittelt wie er-

[1]) Chr. IX, No. 131 a. S. 178.

ratische Blöcke nebeneinander erhalten. Die Mutter tröstet: „Auch Geld und Gut wird dir nicht fehlen“, während die Tochter antwortet: „Wenn Kummer am Herzen nagt, was helfen mir Pferde und Diener!“ Unser Lied lässt die Mutter auf der späteren Stufe der Entwickelung stehen; ihr ist das Geld, das Kapital das sichere Zeichen des Wohlergehens.

Das rätoromanische Sprichwort sagt: „Noblezia vul suita“, Adel will Gefolge. Die Geldwirtschaft einer neuen Epoche steht hier der Naturwirtschaft des Mittelalters gegenüber, die in Rätien wie anderswo die Zehnten und Gefälle zur Erhaltung eines grossen Gefolges verwendete und in diesem Gefolge Sicherheit, gesellschaftliche Stellung und Ehre des Herrn verkörpert sah.

Schon die ersten Zweizeiler aus der Ballade heben den Gegensatz zwischen Surselva und Schamsertal hervor. Das erklärt uns, dass die Engadiner, die Siedler am Inn, die Oberländer „die Leute am anderen Wasser“ („tschellauers“) nannten. Aber trotz des Gegensatzes der Täler, zwischen denen die Verkehrswege häufig sehr schwierig waren, gestalteten sich Austausch und Verkehr reger als heute. Die „compagnias“ besuchten einander von Tal zu Tal und blieben oft mehrere Tage zu Gaste. Fehlte die Musik, so sangen die Mädchen Lieder, nach deren Melodie die Gesellschaft tanzte. Ein solches Tanzlied zu Ehren der Churer Knabenschaft blieb uns erhalten. Als ein in verschiedener Beziehung interessantes Denkmal rätischer Kultur mag es hier stehen:

Suna, suna, giegia,
Ils mats de Cuera vegnan!
Els vegnan cun lur bialas
Fagient parada zun,
La gronda cun platiala,
Las autras cun zenpugn.
Uss lein si sunar
E lein cheu legher star,
Cun las matteuns de Cuera
Lein nus brav saltar;
La gronda cun platiala
Lein far scadanar,
E quella cun zenpugn
Brav schar tunar.
Suna, suna giegia,
Ils mats de Cuera vegnan![1])

---

[1]) Chr. II No. 58, S. 306.

Spiel auf, spiel auf, Geiger,
Die Burschen von Chur kommen!
Sie kommen mit ihren Schönen
Gar prächtig.
Die Grosse mit der Kuhglocke,
Die andern mit den Schellen.
Jetzt lasst uns spielen,
Wir wollen hier lustig sein!
Mit den Churer Mädchen
Wollen wir tüchtig tanzen,
Die Grosse mit der Kuhglocke
Lassen wir dröhnen,
Die mit den Schellen,
Die wollen tüchtig tönen.
Spiel auf, spiel auf, Geiger,
Die Burschen von Chur kommen!

In Versionen des Tanzliedes treten statt der Churer die Burschen von Ilanz, Villa und Disentis auf. Das Bild der Kuh mit der Glocke mag dem Hirtenleben entlehnt sein, wo die schönste Kuh mit der schönsten Glocke ausgezeichnet wird. So singt Steffan Gabriel in seinem Liede gegen das Tanzen:

Scadinna Mumma vult fitar,
A far sia filgia bella:
Par ch'ella possic s'ilg saltar,
Purtar bein la platella.[1])

Jede Mutter ziert gern
Ihre Tochter schön,
Damit sie beim Tanz
Die Kuhglocke schön trage.

Glocken und Schellen könnten auch eine Erinnerung daran sein, dass man ehemals die Kleider mit Glöcklein schmückte.

Während die älteren Fassungen mit der Kürze des Volksliedes den Gang in das kalte Oberland nur streifen, lieben es die späteren, die Reise erzählend zu schildern. So weiss eine jüngere Version aus Ferrera-dadains zu sagen:

„Cou mavan els or sin la punt da mieze,
Igl sieu beal ani sa rumpet parmieze.“

„Da gingen sie hinaus auf die Viamalabrücke,
Da brach ihr schöner Brautring in Stücke.“

Das Entzweibrechen des Ringes, das auch im Aberglauben der Rätoromanen eine Rolle spielt, ist ein trauriges Anzeichen eines unglücklichen Ausganges. —

[1]) Chr. I S. 46, 17—20.

In der engadinischen Version erhalten wir ein anschauliches Bild, wie die Braut beim Hochzeitsfeste von der Sippe des Bräutigams empfangen wurde; das Fest selbst schloss mit einem Tanze, nach der Melodie des alten Liedes:

„Ad eira ün pasçheder chi giaiva pasçhand.“ [1])
„Es war ein Fischer, der fischen ging.“

Dass das rätoromanische Volk viel auf seine Festtage hielt und sich freute, wenn alles feierlich zuging, begreifen wir, da der Adel sich früher nicht enthalten konnte, die Hochzeitsfeier der Unfreien zu bespötteln. Es hat sich durch die Jahrhunderte hindurch ein Spottliedchen erhalten auf die Hochzeit des Knechtes und der Magd:

Si Surselva dus e dus ensemen,
Il fumegl e la fantschella, che se prendan
Avon platta ed avon pegna;
Igl asen e la leur,
Che dattan sil schumber,
E tuttas meurs cun cheuas leungas
Vegnan a nozzas. [2])

In Surselva zwei und zwei zusammen,
Der Knecht und die Magd sich nehmen
Am Herd und am Ofen;
Der Esel und der Hase,
Die rühren die Trommel,
Und alle Mäuse mit langen Schwänzen
Erscheinen zur Hochzeit.

Solche Spottverse setzen die Kenntnis der Tierfabel voraus, die bei den Rätoromanen einer scharfsinnigen, mitfühlenden und ahnungsvollen Beobachtungsart begegnet. Auch bei den Rätoromanen lässt sich der Einfluss der Tierfabel verfolgen, wie ihn Uhland für das deutsche Volkslied tiefgründig nachgewiesen hat. Ein Spottlied aus Sursess, das offenbar an die farbenreichen Erzählungen von der Tierhochzeit anknüpft, singt:

Ura se a pastar bagn
Per Gion Stefan da Barnagn,
Ai, schi nozzas lainsa far,
Per en spucs egl da vurdar,
Pegl'igl portg or digl tschuc,
Chegl tgosa per en spucs.

Ura se a pastar bagn
Per Gion Stefan da Barnagn,
Ai, schi nozzas lainsa far,
Per ena spusa egl da vurdar,

[1]) Chr. IX No. 113 S. 157. — [2]) Chr. II No. 84. b. S. 348.

Peglia la talpa or della terra,
Chegl tgosa per' na spusa bela.

Ura se a pastar bagn
Per Gion Stefan da Barnagn,
Ai, schi nozzas lainsa far,
Per nozadocrs lainsa vurdar,
Peglian igls bucs se pigls mots,
Chels stgisan per nozadocrs.

Ura se e pastar bagn
Per Gion Stefan da Barnagn,
Ai, schi nozzas lainsa far,
Per cambreras stona vurdar,
Peglian las tgoras anturn las saleras,
Chellas stgisan per cambreras.[1])

Hurra auf und gut geschmaust,
Stefan von Barnagn hat Hochzeitstag.
Ai, Hochzeit, da sind wir auch dabei,
Nun sorgt, dass auch ein Bräutigam sei!
Wir bringen das Schwein aus dem Stall,
Das genügt ganz gut als Bräutigam.

Hurra auf und gut geschmaust,
Stefan von Barnagn hat Hochzeitstag.
Ai, Hochzeit, da sind wir auch dabei,
Nun sorgt, dass auch eine Braut da sei!
Fangt nur aus der Erde den Maulwurf ein,
Der kann ganz gut die Braut sein.

Hurra auf und gut geschmaust,
Hans Stefan von Barnagn hat Hochzeitstag.
Ai, Hochzeit, da sind wir auch dabei,
Sorgt, dass kein Mangel an Hochzeitern sei!
Treiben wir die Böcke ab den Höh'n,
Die genügen als Hochzeiter.

Hurra auf und gut geschmaust,
Hans Stefan von Barnagn hat Hochzeitstag.
Ai, Hochzeit, da sind wir auch dabei,
Sorgt, dass an Brautjungfern kein Mangel sei!
An den Salzkübeln stehen die Ziegen umher,
Die genügen als Brautjungfern.

Es hat sich bei den Rätoromanen ein Spottlied erhalten, das einen interessanten Beitrag zu den sozialen Kämpfen bildet, die das 14. und 15. Jahrhundert kennzeichnen und im Ausbau der Bünde, sowie im Ringen mit dem Adel zum Ausdruck gelangten. Das Lied singt von der Liebe der Herrin zum plattköpfigen Johann; offenbar denkt sich das Lied wie die Rigsþula den Knecht als sehr garstig. Im Laufe der Jahr-

[1]) Chr. X, No. 28, S. 736.

hunderte mussten die scharfen Ausfälle sich abschleifen oder ganz verschwinden. Doch bildet das Lied auch in dieser späteren Gestalt noch Interesse genug, um hier vollständig wiedergegeben zu werden.

Il Gion Petschen dil tgau plat
Manav' in asen or sil plaz.
Seabsenteschi, sche Vus plai.
Viva la compagnia!

Ach mumma, schei meridar quest onn!
Ach, eunc quest onn eis memia giuvna
Seabsenteschi, sche Vus plai.
Viva la compagnia!

Ach, memia giuvna sun jeu buc,
Vai schon tschintschau cun mes fumegl.
Seabsenteschi, sche Vus plai.
Viva la compagnia.

Il nies fumegl ei buc per Tei,
Signurs e giunchers ein per tei.
Seabsenteschi, sche Vus plai.
Viva la compagnia.

Signurs e giunchers vi jeu buc,
In brav schuldau vi jeu haver.
Seabsenteschi, sche Vus plai.
Viva la compagnia.

La schuldada ei brava glieut,
Sch'ei han che daners, sch'an autra glieut.
Seabsenteschi, sche Vus plai.
Viva la compagnia.[1])

Der kleine Hans mit dem platten Kopfe
Führt den Esel auf den Platz.
Gefällt's euch nicht, so gehet doch!
Es lebe die Gesellschaft!

Ach, Mutter, erlaubt, dass ich in diesem Jahre heirate!
Ach, für dieses Jahr bist du noch zu jung.
Gefällt's euch nicht, so gehet doch!
Es lebe die Gesellschaft!

Ach, nein, zu jung bin ich nicht,
Ich habe gesprochen mit meinem Knecht.
Gefällt's euch nicht, so gehet doch!
Es lebe die Gesellschaft!

Unser Knecht ist nicht für dich,
Für dich sind Herren und Junker.
Gefällt's euch nicht, so gehet doch!
Es lebe die Gesellschaft!

[1]) Chr. II Nr. 64b, S. 317.

Herren und Junker, die mag ich nicht,
Einen braven Soldaten will ich haben.
Gefällt's euch nicht, so gehet doch!
Es lebe die Gesellschaft!

Soldaten sind brave Leute,
Sie oder andere haben immer Geld.
Gefällts euch nicht, so gehet doch!
Es lebe die Gesellschaft!

Nach der Bildung des grauen Bundes und der Niederlage des Adels, der sich im schwarzen Bunde zusammengefunden hatte, grollten die Bauern auch dem Sänger des Hans Plattkopf; das erklärt uns den Refrain des späteren Liedes: wem das Lied nicht behage, möge sich entfernen.

Als die meisten Burgen gebrochen waren und das feudale Recht einer neuen Ordnung Platz gemacht hatte, verstand das Volk nicht mehr den Sinn des alten Spottliedes auf das Edelfräulein, das sich in den plattköpfigen Knecht verlieben konnte; ein Soldat trat an die Stelle des Knechtes. Wie im bekannten schweizerischen Volkslied der „Rote“ als Liebster erscheint, so waren es bei den rätoromanischen Fräulein die Söldner des französischen Königs, die in die Spottlieder einrücken.

Mit der Zeit, da das rätoromanische Volk selber seines Geschickes Meister wurde und auf offener Landsgemeinde seine Politik machte, weitete sich die Folklore zur Volkskunde im Sinne Riehl's aus, die den Historiker wie den Staatsmann gleich interessiert.

Das erste Erzeugnis rätoromanischer Literatur ist ein politisches Lied, das bei dem demokratischen Volke zum Volksliede geworden, in dem der bekannte Staatsmann und Krieger Johann Travers seine Haltung im ersten Müsserkriege gegen ein Rügelied, das im Bergell entstanden war, rechtfertigt.[1]) Aus dem Liede Travers' spricht das stolze Selbstbewusstsein des jungen bündnerischen Freistaates, jenes Bewusstsein, das die Kriegsfahne an der Calvenklause und die prächtigen Hexameter der „Räteis“ des Simon Lemnius bewegte

Diesen bescheidenen Beitrag der rätoromanischen Folklore reichen wir zur Ehrung eines Mannes dar, der auf so tiefgründige und erfolgreiche Weise die schweizerische Folklore gepflegt und damit das Seine beigetragen hat zur Ehrung und Mehrung des Schweizersinnes.

[1]) Chr. V. S. 1—17: La chianzun dalla guerra dagl Chiaste da Müs. (Nach Ms. Schn.)

Jakob Samuel Wyttenbachs Versuch einer Schweizerischen Volkskunde.

Von H. Dübi, Bern.

In zwei Aufsätzen in diesem Archiv, Bd. XVIII (1914), Heft 2 und Bd. XIX (1915), Heft 2, habe ich gelegentlich des Anteils erwähnt, welchen der Pfarrer und Naturforscher J. S. Wyttenbach an den volkskundlichen Sammlungen und Publikationen seiner Freunde Joh. Rudolf Nötinger, Gottlieb Sigmund Studer, Samuel Studer und Joh. Rudolf Wyss gehabt hat. Diese beschäftigten sich im wesentlichen nur mit dem Kanton Bern deutschen Teils und besonders mit dem Berner Oberland. Im folgenden möchte ich nun kurz die Verdienste Wyttenbachs um die schweizerische Volkskunde umschreiben, damit diesem verdienten Forscher die bescheidene Stelle unter den Pionieren einer Arbeit gewahrt bleibe, welcher in viel ausgiebigerer Weise dieses Archiv unter der musterhaften Leitung von Prof. Hoffmann-Krayer seit nunmehr 19 Jahren dient. Ich benutze den Anlass dieses „Festheftes" um so lieber, als mir keine Zeile der handschriftlichen Kollektaneen Wyttenbachs zur Schweizerischen Volkskunde über das Jahr 1815 hinauszugehen scheint.

Als Quellen dienen mir zwei Sammlungen, die erst 1915 in den Besitz der Berner Stadt- und Universitätsbibliothek übergegangen sind. Sie enthalten in zwei Kartonschachteln wohl den ganzen Rest der uns bisher noch fehlenden Manuskripte naturhistorischen Inhalts aus dem Nachlass des 1830 verstorbenen Forschers. Aus diesem reichen Schatze — er umfasst in beiden Schachteln zusammen über 900 Nummern (gebundene und ungebundene Hefte, Convolute und einzelne Blätter), von denen mehrere bis zu 100 Seiten umfassen — kommen für uns, für hier und einmal in Betracht:

1. ein Heft Collectanea, betitelt: Charakter und mehrere Eigenthümlichkeiten der Schweizer.
2. Verzettelte Reisenotizen und Lesefrüchte über Volkskundliches aus dem Haslital, dem Gasterntal, Grindelwald, dem Berner Seeland, von Genf, über die Beatenhöhle u. ä.

Natürlich könnten noch mehrere Artikel, zusammengefasstes und vereinzeltes, hier herbeigezogen werden; so aus der von Wyttenbach selbst als *Itinera alpina* bezeichneten Sammlung ein Heft von 24 Seiten über „Alpenoeconomie“ oder die „Generalia über den Naturkalender“; ebenso enthalten die sehr zahlreichen handschriftlichen Reisebeschreibungen Wyttenbachs manche wertvolle volkskundliche Notiz aus anderen als den oben bezeichneten Schweizergegenden. Aber wir wollen diese Dinge, die wie die Zusammenstellungen über Schweizerische Bäder und Bergwerke, Wälder und Gemeinweiden etc. noch mehr in das Gebiet der Nationalökonomie als in das der Volkskunde im engeren Sinne einschlagen, bei Seite lassen und uns nur ein Bild davon zu machen suchen, was vor 100 Jahren ein Berner Pfarrer über Charakter und Lebensweise seiner engeren und weiteren Landsleute sich bemüssigt fühlte, aufzuzeichnen. Seine Absicht dabei scheint die gewesen zu sein, auch diese Kapitel in die von ihm zeitlebens erträumte Fortsetzung und Erneuerung des Scheuchzer-Sulzer'schen Werkes über die Naturgeschichte des Schweizerlandes — deutlich weist auf dieses Projekt der Titel *Itinera alpina* der einen Sammlung hin — einzuflechten. Die Not der Zeit liess dieses Werk nicht zur Ausführung kommen; erst 1863 hat es Prof. Bernhard Studer[1]) der Sohn eines Verwandten und Freundes von Wyttenbach, in seiner Geschichte der physischen Geographie der Schweiz bis 1815 wieder aufgenommen und glänzend durchgeführt. Aber Bernhard Studer hielt sich streng an das „physische“ und liess das psychische Volkstum, das seinen Vater Samuel sehr interessiert hatte, in diesem Buche unbeachtet. Um so mehr ist es unsere Pflicht, diese Kulturstudien der Vergessenheit der Manuskripte zu entreissen. Was endlich die uns heute wunderlich vorkommende Verquickung naturhistorischer und volkskundlicher Fragen in dem Projekte Wyttenbachs betrifft, so mache ich darauf aufmerksam, dass diese in den der Bernischen Ökonomischen Gesellschaft im 18. Jahrhundert eingereichten und von ihr nur zum kleineren Teil publizierten Preisschriften[2]) die Regel war.

In welchem Zeitpunkt die Studien Wyttenbachs über den „Charakter der Schweizer“ abgeschlossen wurden,

---

[1]) Siehe über ihn Archiv XIX, 88. — [2]) Siehe über diese Archiv XVIII (1914) S. 59 ff.

lässt sich schwer bestimmen; sie scheinen aber, nach den darin zitierten Büchern zu urteilen, nicht weit ins 19. Jahrhundert hinab zu reichen.

Grosses Gewicht legt Wyttenbach auf die Einwirkung der geographischen Lage und der äusseren Umgebung auf den Charakter. Er sagt darüber wörtlich:

„Der Bergländer hat durchschnittlich einen lebhafteren regeren Geist als der Plattländer. Man findet sie immer tätiger, sinnreicher, erfinderischer als letztere. Hauptsächlich aber scheinen die mehrsten einen grossen Hang zu haben, aus ihrer Lage heraus zu gehen und irgend einen Weg zu suchen, auf dem sie sich verbessern können; da hingegen der Bewohner des platten Landes seinen gewöhnlichen Gang fortgehet, *paterna rura bobus exercet suis* und nur nicht daran denkt, dass er seine Lage abändern könne. Schweizer und Savoyarden gibt es in der ganzen bewohnbaren Welt, unter allen Formen und Gestalten, und alle arbeiten darauf hin, sich ein Vermögen zu erwerben, das sie unabhängig macht und das sie hernach mehrenteils in ihrem Vaterlande verzehren. *Plura de hoc* bei Küttner Briefe III 189, 190 und item p. 220, 224 und item p. 236. Storr Vorbericht p. XLVII."

Das Buch von Küttner ist 1785—6 herausgekommen, das von Storr 1784 und 1786. Auf den breiten Rand seines Manuskriptes notierte sich Wyttenbach aus J. R. Sinner's *Voyage historique et littéraire dans la Suisse occidentale*, von dem eine zweite Auflage Bern 1788 erschienen ist, die Beobachtung, dass „der Charakter durch das Äussere angezeigt werde" und aus L. F. Ramond's Anmerkungen und Zusätzen zu W. Coxe's Briefen über die Schweiz, die von 1783, 1784 und 1786 datieren, den „Unterschied zwischen dem aristokratischen und dem demokratischen Charakter".

Aus Jean Bernoulli's *Lettres sur divers sujets écrits pendant le cours d'un voyage par l'Allemagne, la Suisse etc.*, Berlin, 1777 und 1779, notierte sich Wyttenbach im Texte, dass „die Einwohner von Val de Travers ehemals als Maurer und Zimmerleute alle Frühjahre in grossen Scharen auswanderten und im Herbste wieder nach Hause kamen, weswegen sie *Hirondelles* genannt wurden."

Dann fährt Wyttenbach fort: „Der Bewohner der Alpen zieht sein Vaterland allen andern vor, wobei hauptsächlich physische Ursachen zu Grunde liegen (Küttner III, pp. 213—4).

Die Reinigkeit und Leichtigkeit der Alpenluft.
Seine Lebensart auf den Alpen.
Gefühl und Genuss der Freiheit".

Es folgen Lesefrüchte aus Bernoulli „von dem aufgeweckten Wesen, Scharfsinn und Aufklärung der Bewohner des Val de Travers", mit der Randbemerkung: „Eine sehr schöne Stelle hierüber bei Rousseau à D'Alembert T. XI. 266."

Ebenso aus dem gleichen Reise-Schriftsteller über den „auffallenden Unterschied des Charakters der Bewohner von Locle und der ihnen nahen Burgunder. L. c. p. 120, item p. 189".

Wenn hier von dem Satze ausgegangen wird: *Le climat influe sur le moral, mais il ne le détermine pas*, was Bernoulli u. a. mit Zitaten aus Bernardin de St. Pierre's Études de la Nature beweist, so fügt Wyttenbach aus eigenem hinzu:

„Eine und dieselbe Nation ändert sogar mit ihrem Lande, verfeinert sich oder verwildert mit demselben zugleich. Die Geschichte, der Charakter, die Taten, selbst die Überbleibsel von Waffenrüstungen, alles zeuget, dass die Helvetier um die Zeit, da ihr Land noch grösstenteils von Wäldern bedeckt war, ein ganz anderer Menschenschlag gewesen sein müssen, als sie gegenwärtig sind. Und in der Tat, was ist natürlicher, als dass mit der Natur des Bodens und des Himmels auch die Produkte ändern. Unter diese Produkte gehört denn auch der Mensch. *Plura* Ith in Höpfners Mag. III 15. 16."

Von der Güte und Hospitalität der Weiber zu Auterne im Savoyischen bringt Wyttenbach ein langes Zitat aus Deluc's Lettres à la reyne d'Angleterre p. 28. Man wird sich dabei erinnern, dass Wyttenbach in seiner Jugend von einem früheren Buche Deluc's eine deutsche Ausgabe veranstaltete.[1]) Auch später hat er alle Schriften Deluc's mit dem grössten Interesse verfolgt. Aus dessen Histoire de la Nature III 425, 426 notierte er sich den Satz: *Le voyageur ne peut guère se faire une bonne idée des habitans d'un pays tant qu'il parcourt les grandes routes etc.* und fährt dann fort:

„Dass man sehr selten etwas von dem Menschen zu beförchten habe, wenn man freundlich und teilnehmend mit ihm umgehe, sich nicht furchtbar mache und ihm nichts zu leid tue, hat Deluc auch in Italien erfahren. H. d. l. N. IV 56."

In den gleichen Zusammenhang gehören folgende Ausführungen Wyttenbachs:

[1]) Siehe mein Neujahrsblatt d. Lit. Ges. Bern a. d. J. 1911, S. 12.

„Dem Alpenbewohner sind seine Weiden die Quellen seines Reichtums und diese zu benutzen muss er Vieh haben; dies ist der erste Gegenstand seiner Betriebsamkeit und die Grundlage seines Wohlstandes. Alle seine Angelegenheiten und Wünsche, Aberglauben, Einsichten, Erfindungen, Arbeiten und Erholungen treffen da zusammen. Beispiele hiervon bei Storr Vorb. p. XV.

Ihr Charakter Storr l. c. XLVIII.

Ihre Winterbeschäftigungen Storr l. c. p. LI.

Mieth- und Diensthirten Storr l. c. p. LIII.

Moritz macht in seinen Reisen durch Italien die Bemerkung, dass da, wo die Gegend öde, rauh, arm, hässlich ist, die Einwohner voll abergläubischer Meinungen seien und Berge, Gründe, Wälder, Luft und alles mit Kobolden, Gespenstern und Hexen bevölkern, welches da, wenigstens in keinem so hohen Grade der Fall ist, wo die Natur schön, reizend und ergiebig, den Einwohnern gleichsam ein humaneres, reineres und richtigeres Gefühl einflösst.“

[Es folgt zum Vergleich ein kurzer Auszug über ähnliche Unterschiede in Ungarn zwischen den „Slawen und Russnaken“ einerseits, den „Stockungarn“ anderseits; nach Freimüthige Bemerkungen eines Ungarn über sein Vaterland, 1799, p. 33.]

„Unternehmendere, ausdauerndere und kühnere Menschen, als in den flachen Ländern sind, erzeugen die Berge. Vielleicht tut die Luft etwas dazu, vielleicht die Grösse der Gegenstände und Scenen um sie her, aber das meiste wird wohl von der Gewohnheit herkommen, überall Schwierigkeiten und Gefahren zu finden und sie durch seine Kräfte zu überwinden. Jede überwundene Schwierigkeit, jede glücklich bestandene Gefahr hebt den Menschen und macht ihn fähig, grösseren mutig entgegen zu gehen. Daher Menschen, die nie mit Schwierigkeiten zu kämpfen hatten, nicht leicht etwas Grosses hervorbringen. Mit der Höhe der Berge steigen auch die Kräfte und deren Anwendung bei den Bewohnern, und je flacher das Land ist, je leichter ihnen alles ihr Tun wird, desto flacher, schlaffer und mehrenteils träger werden die Menschen. — Die Küstenbewohner, wenn sie Seeleute sind, haben einige Ähnlichkeit mit den Bergbewohnern, in Absicht auf eine gewisse Kühnheit und Kraft; nur verändert bei ihnen der zu starke Wechsel von höchster Anstrengung zu

gänzlichem, oft langem Müssiggange vieles und setzt sie im Ganzen, sowie ihre grössere Verdorbenheit den Bergbewohnern nach.

Markards Reise durch die französische Schweiz und Italien p. 206."

Aus dem nämlichen Buche, das in Hamburg 1799 herausgekommen ist, p. 181, zitiert Wyttenbach „folgende Reinlichkeitsstufe, die, soviel meine Erfahrung reicht, sehr gut ist:

Engländer,	Obersachsen,
Holländer,	Ober Italiäner,
Deutschschweizer, vorzüglich Bernerbauern,	ein Teil der Niedersachsen,
	Westphälinger,
Niederländer oder Belgier,	Nieder Italiäner,
Tyroler,	Franzosen,
Holsteiner,	Savoyarden,
Dänen,	Walliser.
Rheinländer,	

Ob nun auf diese sogleich die Kamtschadalen folgen, will und kann ich nicht bestimmen.

Wenn man von Bern nach der Waadt reiset, so nimmt die Reinlichkeit mit dem deutschen Boden ab und zeigt sich schon zu Wiflisburg, Petterlingen und Milden — sehr auffallend in den Dörfern.

Armut ist ein fast unübersteigliches Hindernis der Reinlichkeit und grosse Armut mit Krankheit verbunden kann zu grossem Schmutz bringen, den aber mancher sogleich meiden würde, wenn er sich in bessere Umstände erhöbe. — Aber im Wallis ist auch bei den Reichern Sauerey. Gefühllosigkeit, Trägheit, Faulheit, Nachlässigkeit, Unordnung, Gewohnheit und das Beispiel sind die Hauptursachen der Unreinlichkeit. Alle wohlerzogenen Menschen sind reinlich und von diesen kann hier die Rede nicht seyn, sondern von der grossen Masse."

Wenn im Vorhergehenden gelegentlich Vorurteile des Pfarrers in Wyttenbach sein Urteil über den relativen Wert des Bauern und Älplers gegenüber dem Städter und Flachländer beeinflusst haben und er vielleicht zu viel auf Meinungen ausländischer Autoren gab, welche die Schweiz und die Schweizer nur aus verhältnismässig kurzen Reisen und Aufenthalten kannten, so hat ihm bei den nun folgenden Ausführungen, welche von einer Schrift von Frau Emilie

v. Berlepsch im Anhang zur deutschen Übersetzung von Mallet-Dupan's Zerstörung des Schweizerbundes und der Schweizerfreyheit, Leipzig 1799, ausgehen, der in seinen persönlichen Verhältnissen gekränkte und geschädigte Berner Patrizier, welcher der Revolution verständnislos gegenüberstand, nur allzusehr die Feder geführt. Er schreibt weiter über den Charakter der Schweizer:

„Die grosse Menge der uns seit dreissig Jahren zufliessenden oder vielmehr zuströmenden Fremden hat dem Charakter der Helvetier gewiss mehr Schaden als Nutzen gebracht, indem dergleichen auch bis in die entferntesten Täler eindringenden Pilger gewiss sehr viel beigetragen haben, den ernsten, einfachen, festen und biedern Sinn, welcher der Nation eigen war, zu zerstören und zu modernisieren. Sowie in den neunziger Jahren beinahe nur kritische Vernünftler, jakobisierende, mit der bürgerlichen Ordnung aller Staaten entzweite und nur mit sich selbst äusserst zufriedene Freiheitsprediger und Despotismus Witterer die Schweiz besuchten. Berlepsch p. 378.

Madame Berlepsch stellt eine Vergleichung an zwischen den Bewohnern des südlichen Frankreichs mit den helvetischen Landleuten. Dort unter jenem sanften Himmel, beim Überfluss der Gaben der Natur, fand sie die Vornehmen empfänglich aller Eindrücke, aber seicht und beschränkt in ihren Begriffen, selbstzufrieden ohne edlen Stolz, unbesonnen, aber nicht offen, heftig ohne Wärme, höflich ohne Güte, petulant ohne wahre Tätigkeit, arm an gründlichen Kenntnissen bei allem Reichtum des Witzes, und, so begütert sie auch sein mochten, in ihrem Hauswesen hart und karg ohne eigentliche Ökonomie. p. 379. Kommt dies Gemälde nicht in vielem mit dem Charakter des Lemannen überein?

Und das gemeine Volk daselbst? Man bekümmert sich, dem allgemeinen Leichtsinn und Egoismus gemäss, gar nicht um den Zustand des Volkes. Das Volk empfand seine Vernachlässigung nicht, weil es kein Bewusstsein davon hatte und keinen bessern Zustand kannte. Schmutzig in ihren Wohnungen und Trachten, stumpf gegen den Mangel eines ordentlichen Hausstandes und eines vernünftigen Religionsunterrichtes, träge bei ihrer Geschäftigkeit und mehr ausgelassen als froh bei allem sinnlichen Genuss, zu dem ein so schöner Himmel einladet, elend gekleidet, unangenehm gebildet, sinnlos fluchend, in Stellung und Geberde oft tieri-

scher als ihre Tiere, p. 380. Auch dies kommt nicht übel mit vielen Weinbauern im Lemannischen überein.

Ganz anders ist das Gemälde von dem Landmann Helvetiens, wenigstens wie er vor der Revolution war. Am Zürchersee war er zu einem Überfluss ausgeartet, welcher der Ruhe des Staates gefährlich werden musste und auch ward (so gut als im Emmental, zu Langnau, Langental, Aarau etc.) p. 391.

In einigen Tälern der katholischen Kantone, besonders in den sogenannten gemeinen Herrschaften, fand man weniger Fleiss und Vollkommenheit der Kultur (als vorzüglich im Bernischen). Die Wirkung einer erschlaffenden Kirchenverfassung und der vielen müssig verlebten Heiligentage war sehr sichtbar. Doch auch dieser Zustand war nur des Abstichs wegen und vergleichungsweise schlecht zu nennen und würde in den meisten anderen Ländern nicht dafür gelten; denn Not und eigentliche Bettelei gab es auch dort nicht. Unmöglich hätten diese Menschen so gesund, ruhig und vernünftig sein können, wenn sie Not gelitten hätten. Fr. v. Berlepsch fand sie durchaus gesund, ruhig und vernünftig, nirgends roh, grob und ausgelassen. Denn ob die Schweizer gleich den Trunk ein wenig lieben, so toben sie doch nie im Rausch, so wenig als sie überhaupt fluchen. Immer sah sie Mallet-Dupan und Berlepsch ernsthaft, gelassen, überlegt in allem, was sie tun, im ganzen genommen wohltätig und gastfrei, gutmütig aber streng gerecht, stolz ohne Anmassung und sehr empfindlich bei unverdienten Kränkungen. Es mag wohl sein, dass ihre Redlichkeit nicht mehr so musterhaft und allgemein ist, als da sie in früheren Zeiten zum Sprichwort galt, aber herrschender Charakterzug ist sie gewiss noch und Ausnahmen finden sich seltener als in andern Ländern. In den Berggegenden, wo noch wenig Menschen hinkamen, fand man uneigennützige Gastfreiheit und der gänzliche Mangel an verschlossenen Türen und andern Sicherheitsanstalten beweist, dass der Diebstahl dort ein unbekanntes Laster ist. p. 400.

Der Körperbau der Schweizer ist der eines durch alle Generationen hindurch unverdorbenen Geblüts und zeugt von reichlicher, obwohl einfacher Kost, von mässiger Arbeit und Gemütsruhe.

Der Verstand des Schweizerbauern ist so ausgebildet, als er bei der arbeitenden Klasse nur gedenkbar ist und dieses

als eine Folge der Wohlhabenheit ist, was sie von allen andern Bergbewohnern auszuzeichnen scheint. Man findet in den Alpen viele aufgeklärte, belesene Männer, gute Bücher, Zeitungen, Landcharten etc. p. 402. 403."

Wir übergehen die etwas sentimentalen Expektorationen über Freiheit, Menschenglück und Tugend etc., welche sich Wyttenbach aus Mme. Berlepsch's Reiseeindrücken aus den „Tälern Hasli und Grindelwald und von der Tellskapelle am Vierwaldstättersee" notierte, weil er gar zu sehr als *laudator temporis acti* auftritt und gehen über zu dem, was er aus andern Quellen auszog, über Leibesgrösse und Farbe der Schweizer.

„Die Schweizer sind sowohl in den Städten als auf den Dörfern grösstenteils von einer schönen Leibesgrösse, stark und von gesundem Ansehen. Das weibliche Geschlecht ist meistens nur mittelmässig gross. Bei beiden Geschlechtern findet man fast nichts als schwarze Haare und Augen und die männlichen Gesichter mit einer frischen braunen Farbe bedeckt, wovon man aber die platten Länder und die Städter zum Teil ausnehmen könnte.

In den Tälern, die sich zwischen hohen Bergen, sonderlich von Morgen gegen Abend ziehen, ist wegen vielfältiger Zurückprallung der Sonnenstrahlen eine grosse Hitze, welche die Gesichter verbrennt; selbst auf den Schnee- und Eisbergen machen eben diese vom Schnee häufig zurückprallenden Strahlen auch in kalter Luft die Gesichter der Anwohner ganz braun. Hirschfeld [Briefe über die Schweiz, 1769, 1776 und 1785] p. 151."

„In regionibus montosis nati homines corporis pulchritudine et ingenio multis eos parasangis post se relinquunt qui in planitie vivunt. Zimmermann, Zool. Geogr., p. 118, idque etiam ex animalium exemplis probat."

„Die Bewohner von Lucern, insonderheit das Frauenzimmer, sind meistens schön. *Balthasar's* Lucern I." [Gemeint sind wahrscheinlich I. A. F. v. Balthasar's historische, topographische und ökonomische Merkwürdigkeiten des Kantons Lucern, 3 Teile. Lucern 1785, 1786, 1789].

„Was die Gesundheit und Stärke der Schweizer schwächt. Balthasar's Lucern I, 150. Rousseau à D'Alembert T. XI, p. 343, eine interessante Stelle." „Schönheit, Grösse etc. der Entlibucher, Emmentaler etc. Schnyders Entli-

buch II, 134." [Gemeint ist wahrscheinlich Joseph Xaver Schnyder von Wartensee: Geschichte des Entlibuchs. Luzern 1782].

Aus eigenem fügt Wyttenbach hinzu:

„Die meistens schöne Menschenrace auf den Alpen und in den Alpentälern wird oft durch einzelne Geschöpfe verunstaltet, die Kröpfe haben, welches man aber weder dem Gletscherwasser noch den grossen Veränderungen der Wärme und Kälte noch ihren harten und schweren Speisen zuschreiben muss, wie einige geglaubt haben, denn dies haben sie alle miteinander gemein, und wären dies die Ursachen, so müssten sie bei allen wirken."

Ein anderes kleines Manuskript handelt von Alter und Gesundheit der Schweizer und sagt folgendes:

„Man will behaupten, dass diejenigen Schweizer, welche meistenteils von der Milch leben und kaum oder wenig Wein trinken, viel grösser, schöner und dem Ansehen nach stärker sind als die, welche Wein und weniger Milch trinken. Man führt zum Beispiel an, dass, wenn man Zürcher- und Luzernerbauern nebeneinander sähe, man sie gewiss nicht für eine Nation halten würde, indem diese grosse, fette und schöne Männer, jene aber klein, mager und lange nicht so schön sind. Auch will man wissen, dass die Bauern aus den Milchländern viel tapferer, stärker und arbeitsamer sind als die aus den Weingegenden."

Für die Nahrungsweise der alten Germanen wird am Rande zitiert Caesar de bello Gallico l. III, c. 1, und Anderson's Island p. 115.

Immerhin kennt und anerkennt Wyttenbach auch von diesen Thesen abweichende Meinungen; er fügt am Rande bei:

„Ein Bewohner der Waadt redet anders als Hirschfeld. Dass die in dem Wein- und Getreideland viel stärker sind als die so mitten in dem Weidland auferzogen werden. Die schweizerischen Alpbauern haben in der Tat eine höhere Gestalt und eine viel schönere Farbe im Angesicht als alle die schweizerischen Ackerleute haben, aber hingegen sind jene im Vergleich mit diesen schwach. Bertrand oec. bern, 1760, p. 144."

Wyttenbach fährt dann in seinem Texte fort:

„Diejenigen, welche tief in den Gebürgen wohnen, wohin die Wollüste sich noch nicht so sehr ausgebreitet haben, werden für ihre Mässigkeit und Arbeitsamkeit mit einem langen Leben belohnt.

Vormals war es etwas sehr gewöhnliches, dass man Greise von 90—100 Jahren in der Schweiz fand. Man erblickt auch noch jetzt sehr häufig Leute auf dem Lande, deren Haupt und Bart mit der Farbe des Schnees bedeckt sind und die in ihrem hohen Alter noch alle Kräfte und Lebhaftigkeit der männlichen Jahre behalten.“ Hirschfeld p. 152.

„Das letztere habe ich vorzüglich von der Waadt gesehen, wo Leute von 60 bis gegen 80 Jahren noch mit der grössten Munterkeit genossen, wo es nicht selten geschieht, dass der Grossvater mit seinem Grosskind einen Reihen tanzt und mit jugendlicher Freude sich in die Spiele seiner Enkel mischt.“

Und am Rande: „Die Lemannerin starb 1783 in einem Alter von 104 Jahren. Balthasar, Lucern I. 140.“

Es folgen Lesefrüchte: „Die Gesundheit der Schweizer. Richard Hist. Nat. de l'air T. IV. p. 382 et Zimmermann, Zool. Geogr. p. 121. Die Veränderungen des Barometers sind in hohen Ländern nicht so gross als in tiefern. Zimmermann, l. c. p. 122.

Auf den höheren Bergen sind auch hellere Köpfe. Zimmermann p. 124. Dass die heutigen Schweizer nicht mehr so gross seien als ihre Vorältern. Wagners Hist. Nat. Helv. p. 144; item 153. Starke Schweizer im Lucernischen. Balthasars Lucern I. 146.

Die von Wagner angeführten Fabeln von Riesen gehören nicht hieher, sondern zu Versteinerungen von Elephant etc. H. N. Helvet. p. 146. Riese von Lucern. Scheuchzer, Itin. alp. 360.

De Helvetiorum Congaeva vita. Wagner H. N. Helv. p. 157.

De Helvetiorum foecunditate Wagner, l. c. p. 160, ingenio l. c. p. 163.“

Uns interessiert bei diesen Anspielungen auf Joh. Jak. Wagners Historia naturalis Helvetiae curiosa, Zürich 1680, die für ihre Zeit ein gar nicht übles Werk war, sowie bei den auf J. J. Scheuchzers Schriften die gesunde Kritik, die Wyttenbach daran ausübt. Wie umsichtig und vielseitig er bei seiner Lektüre war, beweisen zwei Auszüge, die offenbar seinen Beifall gefunden haben.

„Le Tartare vit de chair crue de Cheval, le Hollandais de poissons, un autre peuple de racines, un autre de laitage et par tout pays on trouve des vieillards. Le vice seul et le chagrin abrège la vie. St. Pierre, Études de la Nat. II 34.

Einfluss der Fabriken auf die Gesundheit und Beschaffenheit des Landmannes, Ramond bei Coxe I 82."

Wir wollen dabei nicht vergessen, dass es Wyttenbach war, der Ramond veranlasste die Zusätze zu Coxe für die deutsche Ausgabe, die 1781 in Zürich erschienen war und 1791 neu aufgelegt wurde, zu schreiben. Sie enthalten in der Tat wertvolle Bereicherungen, auch volkskundlichen Charakters, zu den Beobachtungen des Engländers.

Das letzte Manuskript dieser Sammlung behandelt eine damals viel erörterte Frage, nämlich das Heimweh der Schweizer. Unter einem den Tristia des Ovid III Eleg. 3 Vers 7 entnommenen Motto hat sich Wyttenbach darüber folgendes notiert: „Der Kühreihen", wie er den Schweizern das Heimweh verursacht. Küttners Briefe eines Sachsen aus der Schweiz (1785—86) I 76, 77.

Die moralischen Ursachen des Heimwehs können bei allen Völkern und Ländern zu finden sein, als Freiheit, Bequemlichkeit bei Hause. — Die in Diensten stehenden Soldaten werden eher davon ergriffen als die freier und bequemer weit herumreisenden Glarner. Scheuchzer, N. H. I 12."

„Wenn Scheuchzer glaubt, die sich oft gegen Holland und Frankreich verirrenden Wallfische werden daselbst vom Heimweh getötet, so mag dies wohl zu weit getrieben sein, l. c. p. 14." Im Entlibuch Schnyders Entl. II 172. Heimweh der Irländer und anderer Völker. Troils Island p. 64, 65.

„Die Natur zieht unsern Geist von Kindheit auf mit starken Fesseln, jeden an seine Erde. Jeder liebt sein Land, seine Sitten, seine Sprache, sein Weib, seine Kinder, nicht weil sie die besten auf der Welt, sondern weil sie die bewährten seinigen sind und er in ihnen sich und seine Mühe selbst liebet. So gewöhnt sich jeder auch an die schlechteste Speise, an die härteste Lebensart, an die roheste Sitte des rauhesten Klima und findet zuletzt in ihm Behaglichkeit und Ruhe. Selbst die Zugvögel nisten, wo sie geboren sind und das schlechteste rauheste Vaterland hat oft für den Menschenstamm, der sich daran gewöhnte, die ziehensten Fesseln. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit Th. I p. 24—25."

Nicht leicht zu verstehen sind folgende Zitate:

„Heimweh. Schönheit des Winters. Abschn. III p. 30. Comment. acad. bonon. I 307. Allg. Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaft I 222."

Wyttenbach bemerkt dazu am Rande: „Ist eine Abhandlung von Scheuchzer, worin er das Heimweh vorzüglich von der Dünnheit und Reinheit der Luft herleitet und diesen Ursachen durch eigene Mittel entgegenzuwirken anrät."

Gemeint ist J. J. Scheuchzers Dissertatio de Nostalgia Helvetorum, die zuerst 1731 in den Commentarii Acad. Bonon. I, 307 ff. erschien, daraus 1753 in dem Leipziger Allgem. Magazin der Natur, Kunst und Wissenschaft I, 222 ff. übersetzt wurde (s. Kluge, Heimweh. Freiburger Universitätsprogramm 1901). Wyttenbach fügt hinzu:

„Die russischen Lappen sind auf ihr Vaterland und ihre Verfassung stolz und so dafür und von sich eingenommen, dass sie ausser dem Vaterlande meistens für Heimweh sterben. Beschreibung aller Völker des russischen Reiches p. 4."

Wyttenbach ist also bemüht die Sache, von der er handelt, auf eine möglichst breite Grundlage zu stellen. Im gleichen Sinne wohl hat er eine verwandte Frage herangezogen, die freilich bei ihm ohne Antwort geblieben ist.

Auf einem Einzelblatte stehen unter dem Titel: Suicide des Suisses folgende Notizen: „Rien n'est si frequent à Genève que le suicide; nombre de vieillards m'ont assuré que depuis leur plus tendre jeunesse il en avoit été de même et il y a lieu de croire qu'il s'en commet plus ici, proportionellement au nombre des habitans qu'en Angleterre ou dans tout autre pays. Il paroît bien extraordinaire que dans les pays où les hommes sont les plus libres et les plus heureux, ils soient les plus enclins à abreger leurs jours. Il faut qu'il y ait une cause bien forte et toute particulière qui produise un effet aussi funeste."

Der Verfasser, John Moore, erklärt, dass er vor seiner Ankunft in Genf geneigt gewesen sei, die Frequenz der Selbstmorde in England zurückzuführen auf die durch das regnerische, windige und trübe Wetter dort erzeugte Melancholie, wozu noch die von den Ausländern als Ursache betonte Kohlenfeuerung komme, und fährt dann fort:

„Il n'y a aucune de ces causes qui puisse rendre raison de ce phénomène à Genève où l'on ne se sert pas de ce charbon et où le climat est le même qu'en Suisse, en Savoye et dans les provinces voisines de France, où les exemples de suicide sont beaucoup plus rares.

Moore: Lettre d'un Voyageur Anglois sur la France, la Suisse, l'Allemagne et l'Italie. T. I p. 243. 244."

Das Originalwerk von Moore erschien 1779 in London, die französische Übersetzung in Genf 1781. Niemals ist Wyttenbach, soviel ich weiss, bei seinen späteren Besuchen in Genf oder in seiner Korrespondenz mit den Genferfreunden auf diese Manie zurückgekommen; aber es ist interessant, dass er die einzigen Belege über den Selbstmord der Schweizer aus Genf geholt hat und von einem Ausländer. Wir wollen deshalb der Sache keine weitere Aufmerksamkeit schenken und unsere Studie hier abschliessen, den Rest — die volkskundlichen Notizen aus bernischen Landen und dem benachbarten Kerzers — auf ein andermal verschiebend.

Zur Kenntnis des Volkstheaters im Oberwallis.

Von Mathilde Eberle, Berlin.

Es ist keine aussergewöhnliche Erscheinung, dass kleinere und grössere Gemeinden unseres Schweizerlandes im Laufe des Winters einmal eine Theateraufführung inszenieren. Oft ist es die Nähe einer Stadt mit einem stehenden Theater, die in den benachbarten Dörfern den Geschmack an solchen Zerstreuungen weckte. Die Darbietungen sind dann auch meist, natürlich mit der notwendigen bescheidenen Beschränkung, dem Spielplan des städtischen Theaters entnommen und weisen somit auch keine besonders charakteristischen Merkmale auf.

Anders verhält es sich mit denjenigen Gemeinden, Talschaften oder Kantonen, die eine regelrechte Theatertradition haben, bei denen das Theater von jeher einen wichtigen Bestandteil in ihrem geistigen Leben bildete, bei denen es folglich auch eine ganz bestimmte Entwicklnng durchmachte, bedingt eben durch die geistige Anlage der Spielenden. Solch ein Theater zeigt ein ganz eigenes Gepräge. In ihm spiegelt sich der Charakter und oft die Geschichte des Volkes, in ihm lernen wir sein Gefühlsleben und seine Ideale kennen, in ihm können wir auch unter Umständen seine geistige Entwicklung verfolgen.

Eine solch interessante Theatergeschichte weist nun das Oberwallis auf, das bis zur Eröffnung des Lötschbergs, in geistiger und künstlerischer Beziehung jedenfalls, der übrigen deutschen Schweiz ein ziemlich unbekanntes Land war. Zwar haben uns die Sagen von Dr. Johannes Jegerlehner bereits in dankenswerter Weise in das eigentümliche Denken und Fühlen dieser Bergbevölkerung eingeführt. Doch ist damit ihr Schatz an dichterischer Produktivität und das Interesse an literarischen Dingen noch nicht erschöpft. Neben der grossen Vorliebe für Sagen und Märchen finden wir auch eine sehr ausgesprochene für das Drama und das Theaterwesen. Es gibt in diesem, bis vor kurzem von jedem fremden Einflusse abgeschlossenen Ländchen, kaum ein noch so kleines Dorf, das nicht sein Theater hätte. Mit Recht sagt eine Zeitungsnotiz aus dem Jahre 1902:

Theater hier,
Theater dort,
Theater schier
In jedem Ort.

Doch gilt es auch hier, zwischen alten und neuen Theatern zu sondern. Manche Dörfer, die durch den Bau einer Eisenbahn etwas an Umfang und Bedeutung gewonnen haben, sind erst in den letzten Jahren in die Reihe der theaterspielenden Gemeinden eingetreten und verraten dies auch, wie oben bereits angedeutet wurde, in ihrem Spielplan, der bekanntere moderne Stücke enthält. Aber wenn wir uns auch auf die Ortschaften mit einer wirklichen theatergeschichtlichen Vergangenheit beschränken, so bleiben uns noch genügend, um von einem bedeutend entwickelten Theaterwesen im Wallis reden zu können.

J. Kæmpfen hat in einem hübschen Aufsatze in den Alpenrosen 1866, I. Jahrg., vom Walliser-Volkstheater gesprochen, von seiner Entwicklung, seinem Charakter und seinen Zielen. Einen wertvollen, leider ungedruckten Beitrag stellte mir Herr Tierarzt Amherd aus Brig zur Verfügung, in dem er neben einer allgemeinen Betrachtung seines heimatlichen Theaters auch ausführliche Besprechungen einzelner, nie veröffentlichter Dramen nebst kurzen biographischen Notizen über deren Verfasser gibt. Auf diese beiden Abhandlungen, hauptsächlich aber auch auf persönliche Beobachtung und Nachforschung stütze ich mich in der vorliegenden Arbeit.

Ich begann meine Studien über das Walliser-Theater in den beiden Kantonsarchiven von Sitten und Brig und fand in beiden eine stattliche Reihe alter Programme vor, die mit genauen Daten entweder Schüleraufführungen der zwei Kantonskollegien oder aber dramatische Vorstellungen einzelner Gemeinden bezeugten. Diese Dramenprogramme sind, abgesehen von ihrer chronologischen Wichtigkeit, auch inhaltlich von grossem Werte, da sie Akt für Akt, ja Szene für Szene den Verlauf des Stückes schildern und uns einerseits Aufschluss über viele jetzt nicht mehr zugängliche Dramen geben, anderseits uns auch einen Einblick in den Aufbau jener Werke und in die Art ihrer Darbietung gewähren. Es wäre aus diesem Grunde vielleicht interessant, eines der Programme herauszugreifen und einer näheren Betrachtung zu unterwerfen. Ich wähle hierzu das älteste der mir zu Gebote stehenden aus dem

Jahre 1698, das eine zweitägige Aufführung eines Legendendramas in Brig bezeugt und das durch den gewundenen Stil seines Titels deutlich an die oft lateinisch gehaltenen Überschriften der Schuldramen erinnert. Der Titel lautet: „Maria Der an Florimeno Einem Adelichen Jüngling Woll Probierte Schutz- Unde Schirm Schilt", „In dem Loblichen Zehnden Brig Durch Ein Offentliches Schauspil Forgestellet. Im Jahr 1698. Den 19. Und 20. Tag Meyen Zu Brig in Wallis." Darauf folgt ein kurzer Überblick über die Handlung mit einem Quellenhinweis und dann eine Analyse des Inhalts nach den einzelnen Akten und Szenen. Man sollte nun denken, dass das Publikum in genügender Weise auf die Darbietung vorbereitet gewesen wäre. Mit nichten! der wallisische Dramatiker liebt es, jedem Akt einen „Chorus" oder eine „Andeüttung" vorauszuschicken, in welcher entweder über- oder unterirdische Wesen in allegorisch-symbolischer Weise die kommende Handlung andeuten. Es gibt wohl wenig wallisische Legendendramen, in denen nicht diese beiden Mächte handelnd auf der Bühne erschienen und sich um die Seele des Helden stritten. — Den Schluss eines Programms macht jeweilen das Verzeichnis der Spielenden. Dieser knappe Überblick mag genügen, um einigermassen eine Vorstellung vom Aufbau der älteren Dramen zu vermitteln und auch zu verraten, dass ihre Technik wohl in naher Beziehung zum Schuldrama stand; wo hätte auch sonst ein Volksdrama den „Chorus" her und welches Volksdrama käme dazu, in ganz wissenschaftlicher Weise seine Quelle zu nennen? Übrigens hält sich auch die rein äusserliche Zusammenstellung des Programms ganz an die Programme der Schulaufführungen, die uns ziemlich zahlreich aus jener Zeit erhalten sind. Doch ich wollte ja nicht das sicherlich interessante Verhältnis des Volksdramas zum gelehrten Drama betrachten, sondern ausschliesslich das erstere in seiner Entwicklung verfolgen. Da macht sich aber plötzlich die Schwierigkeit geltend, diese beiden, in ihrem Wesen scheinbar streng geschiedenen Kunstrichtungen nun auch säuberlich zu trennen und auseinander zu halten. Sehen wir uns einmal das Stoffgebiet an, das diese zwei Bildungszentren von Volks- und gelehrtem Theater sich auserwählt haben! Es ist fast ohne Ausnahme das Reich der Legende, das unerschöpflich den beiden neue Motive hergibt und das mit seiner erbaulichen Tendenz sowohl die eine wie die andere Bühne beherrscht.

Man kann nun den Einwand erheben, dass die Behandlung gleicher Stoffe nicht notwendigerweise auf einen inneren Zusammenhang hinweisen müsse. Wenn man aber feststellt, dass sowohl das Volkstheater wie das gelehrte Schultheater aus demselben religiösen Bedürfnisse heraus diese Richtung eingeschlagen haben, dass die Lehrer der Kollegien, die Verfasser der Schuldramen, Walliser sind und als solche immer mehr oder weniger den Stempel ihrer stark ausgeprägten wallisischen Eigentümlichkeit ihren Werken aufdrücken,. dass ferner die Dorfgeistlichen oder Beamten, die jeweiligen Leiter und Dichter der grossen Volksaufführungen, ihre Kunst dem Kollegium, den Erinnerungen an dessen Darbietungen verdanken, so dürfen wir wohl mit Recht von einer gegenseitigen Beeinflussung der beiden Theater sprechen. Jedenfalls trifft dies für die Zeit zu, wo die beiden Kollegien, Sitten und Brig, ihre Wirksamkeit eröffnet hatten, nämlich in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts.

Es ist nun aber anzunehmen, dass bereits vor dieser Zeit schon einzelne Gemeinden aus Freude an der dramatischen Poesie Aufführungen inszenierten. J. Kæmpfen geht in seinem schon erwähnten Aufsatze von dieser Annahme aus, ohne bestimmte Angaben zu machen. Mir stehen leider auch nicht so alte Belege zur Verfügung, möglich oder sogar wahrscheinlich ist es aber, dass uns eben viele verloren gegangen sind. Nach Kæmpfen wären die ersten Anfänge des Walliser Theaterwesens etwa ins 16. Jahrh. zu verlegen, in jene Zeit des grossen Erwachens und Aufblühens aller Künste und Wissenschaften. Damals musste die Kunde von dieser allgewaltigen Geistesrevolution auch in die entfernten Alpentäler gelangt sein, und sie mochte einige wissensdurstige Leute in die Fremde gelockt haben. Man weiss, welchen Aufschwung gerade in jener Zeit das Volks- und das Schuldrama nahmen, besonders in Süddeutschland, in der Nord- (Basel) und Innerschweiz. Die Walliser, die Studien halber ihre enge Bergheimat verliessen, kamen in deutschen Landen auch notgedrungen mit dem Theaterwesen in Berührung, denn wer hätte sich in jener Zeit einer so allgemeinen Volksfestlichkeit, wie eine Theateraufführung es war, entziehen wollen! Sie führten auch den neuen Brauch in der Heimat ein, indem sie nach bestem Wissen und Können das Geschaute und Gehörte verwendeten und dem Sinn und Geiste ihrer Landsleute anpassten. Der Grundsatz, von dem sie aus-

gingen, war der der Belehrung. Das Theater, das ausschliesslich religiöse und legendare Stoffe behandelte, sollte zur Volksbildungsstätte werden, und diesem Grundsatze sind die Walliser bis heute treu geblieben. Wohl gibt es auch eine Partei, die darüber anderer Ansicht ist, die im Theaterwesen eine entschieden volksverderbliche Einrichtung sieht, und es ist interessant zu verfolgen, wie nun diese beiden Strömungen gegeneinander fliessen. Eingesandte Zeitungsartikel, auch mündliche Äusserungen geben uns Belege in die Hand, dass, wenigstens in oberen Kreisen, diese Frage jedenfalls oft ernstlich erörtert wurde. Wichtig ist aber, dass das Volk, man kann wohl sagen ausnahmslos, mit grosser Anhänglichkeit an der alten Sitte festhält, die ihm die langen Winterabende verkürzt und es in fremde, weihrauchgeschwängerte Welten führt. Ein Beweis für die andauernde, angeborene Theaterfreudigkeit des Walliser Volkes ist übrigens die von Jahr zu Jahr stets wachsende Zahl der Vorstellungen.

Wir haben in der kurzen Darstellung der Entwicklung bloss die beiden Ausgangspunkte derselben ins Auge gefasst, nämlich die Entstehung der dramatischen Bewegung, die leider der genauen Belege entbehrt, und ihren jetzigen Stand. Ein rechter Höhepunkt dramatischer Tätigkeit scheint aber das 18. Jahrh. gewesen zu sein, denn aus jener Zeit stammt eine Menge gedruckter Programme, die die einzelnen Gemeinden, wie schon erwähnt, ganz in Anlehnung an die der geistlichen Kollegien verfertigen liessen. Da sind es nun vor allem die alten Zehnden und grösseren Gemeinden, die sich eine Ehre daraus machten, in Zeiträumen, die oft Jahre auseinanderlagen, einmal eine grosse Volksaufführung zu Stande zu bringen. Man muss eben bedenken, mit was für Opfern ein solches Unternehmen verbunden war. Kæmpfen schildert a. a. O. sehr hübsch die Vorbereitungen, die jeweilen dem wichtigen Ereignis vorangingen, die nicht bloss unendlich viel Zeit von Seiten der Spielenden und ihres Leiters, des Pfarrers, forderten, sondern auch pekuniäre Pflichten auferlegten, die die Gemeinden wohl auf lange hinaus zu spüren hatten. Über die Art der Aufführung, die mit der Zeit einen fest ausgeprägten Charakter angenommen hat und sich in ganz bestimmten Bahnen vollzog, spricht ebenfalls Kæmpfen. Ich möchte hier bloss noch einmal auf die interessante Erscheinung zurückkommen, die ich bereits bei der

Besprechung jenes alten Theaterprogramms von 1698 andeutete, und die uns noch ganz an die mittelalterlichen Mysterien erinnert, nämlich auf das Hereinbeziehen von Himmel und Hölle in den Gang der Handlung. Es scheint mir ein rührender Zug kindlicher Frömmigkeit der Walliser zu sein, dass sie mit Vorliebe die heilige Familie auftreten lassen, die entweder direkt ins Stück eingreift, oder aber die Aufgabe übernimmt, das Publikum vor jedem Akte mit dem Inhalt desselben bekannt zu machen. Als Gegenstück dazu tritt natürlich der Teufel mit Gefolge auf, rühmt sich seiner Macht über die Menschen und vollzieht schliesslich an den Übeltätern im Drama das schreckliche Gericht. Ob diese Sitte, die über- und unterirdischen Mächte einzuführen, die Kæmpfen als noch bestehend erwähnt, heute noch lebt, weiss ich nicht. Jedenfalls habe ich im Lötschentale einer Aufführung eines modernen Walliserdramas beigewohnt, das diese altertümlichen Bestandteile nicht mehr aufwies.

Und nun zum Schlusse noch ein Wort über die Rolle des Narren, die mit zu den Eigentümlichkeiten des Walliserdramas, jedenfalls des älteren, gehört. Soweit ich mich der mündlichen Zeugnisse erinnere, ist sie heute durch das regelmässig auf ein Trauerspiel folgende Lustspiel verdrängt, ist sogar in einem der ältesten theaterspielenden Orte, in Ernen (Goms) öffentlich von der Bühne verwiesen worden, sodass wir es also hier mit einer Reinigung der Schaubühne in der Gottsched'schen Art und Weise zu tun hätten. Der Narr des Walliserdramas scheint im Laufe der Jahrhunderte übrigens eine sehr interessante Wandlung durchgemacht zu haben. In dem weiter oben besprochenen Dramenprogramm des Florimenus aus dem Jahre 1698 heisst es beim zweiten Auftritt des III. Aktes: „Nachdem der Pigelhering Einen gutten Undt zu der Fastnacht Bequemen Kauff gethan . . . . .“ Daraus geht doch hervor, dass damals die Walliserbühne für ihre lustige Person noch keinen eigenen Typus ausgebildet, sondern den bekannten, traditionellen Possenreisser, den Pickelhäring, übernommen hatte. Aber sie blieb dabei nicht stehen. Im jüngeren Walliserdrama hat die Rolle des Narren einen ganz besonderen Charakter angenommen; ein gewisser, ernster, sittlicher Grundton erfüllt sie, und der Narr ist jetzt nicht mehr in erster Linie der dumme Hanswurst, der mit gröbern oder feinern Spässen und Possen sein Publikum zum Lachen

bringt, sondern er ist vor allem der beissende Satiriker, der Fehler und Schwächen der Talbewohner in witziger Weise lächerlich macht, der sich nicht scheut, ängstlich gehütete Geheimnisse ans Tageslicht zu zerren, und der unbarmherzig alles, was seiner boshaften, poetischen Begabung zusagt, verwertet. Dieser Narr muss Dichter sein, muss selbst sein Programm zusammenstellen, wobei er die grösste Freiheit geniesst. Kein Zensor darf ihm Einhalt gebieten. J. Kæmpfen erzählt, dass eine beissende Bemerkung des Narren gegen irgend eine Unsitte oft weit wirksamer als ein warnendes Wort des Pfarrers gewesen sei. Es scheint, dass das Wallis ziemlich reich an solchen satirischen Köpfen war, jedenfalls lebt die Erinnerung an manchen noch bei den Leuten fort. Mir hat Hochw. Herr Rektor Lauber aus Gluringen (Goms) von einem solchen erzählt, der aus Biel (Goms) gebürtig war. Dem Herrn Rektor verdanke ich auch ein Narrenlied, das in 6 lustigen, achtzeiligen Strophen die verschiedenen Stände und Geschlechter verspottet. Hören wir, was der Narr z. B. von der Liebe sagt:

„Nur der Narrheit unsichtbare Triebe
Denken an das höchste Glück der Liebe.
Wer nicht närrisch ist an Seel' und Leib,
Der verbindet sich mit keinem Weib.
Spröde schöne Mädchen buhlen um ein Mann,
Wandelt sie der Liebe Narrheit an.
Diese Narrheit treibt sie dann so weit,
Bis ein kleines Närrchen Mama schreit!“

J. Kæmpfen teilt a. a. O. auch einige witzige Sprüche mit. Oft ist wohl der Narr in seinen Ausfällen auch zu weit gegangen, und seine endgültige Verbannung vom Theater mochte ihren guten Grund in den Zänkereien haben, die durch seinen losen Mund nur all zu häufig unter einzelnen Zuschauern, oft unter ganzen Gemeinden entstanden.

Ich habe weiter oben erwähnt, dass es die Zehnden und grösseren Gemeinden waren, die im 18. Jahrh. das Theaterwesen im Wallis zu einer gewissen Höhe brachten. Es fallen da vor allem in Betracht: Bellwald, Brigerberg, Ernen, Fiesch, Glyss, Mörel, Münster, Naters, Niederwald, Reckingen und Turtmann. Aus diesen greife ich heraus Bellwald mit einer Aufführung „Hirlanda“ 1748, Brigerberg mit einem „S. Georgius“ 1738, Ernen mit „Die Jesu Christo Unserem Erlöser Schuldige Edle Danckbarkeit Gibt Gott ewiges Lob

Durch Cornelium Samt neun seinen Sönen“ 1728, Fiesch mit „Philodenarii tyrannischer Eigennutz“ 1734, Volksschauspiel von Augustin Steffen (selten ist der Verfasser bekannt); dann mit „Dreyfache Kräfften Der guldenen Freyheit dess edlen Stand Wallis“ 1749, ebenfalls von Aug. Steffen, Glyss mit „Unermüdeter Seelen-Eyfer Dess Grossen heiligen Indianer Apostels Bartholomaei“ 1741, Münster mit dem „Allzeit Wunderthätigen Heiligen Antonius von Padua“ von Guarinus Ritz (Dr. theol. und Pfarrer in Münster), Naters mit der „Comedia vonn Der Heiligen Jungfraw Unndt Marterin Catharina Von Alexandria“ 1703, Turtmann mit „Gedult bringt Rosen, Welches in einer Gräffin Mit Nahmen Griseldis Klärlich Spihls-Weis bewisen wird“ 1732.

Wir können aus den wenigen angeführten Titeln mit ziemlicher Sicherheit das Wesen des Walliserdramas feststellen: Es ist die dramatisierte Legende, die hie und da von einem vaterländischen Schauspiel unterbrochen wird. Und damit haben wir auch zugleich einen Einblick in das Wesen des Walliser Volkes getan; wir haben die zwei grossen Richtlinien kennen gelernt, an denen sich sein höheres Denken und Fühlen orientiert: Religion und Vaterland, beide eng mit einander verknüpft. Der Walliser hängt an der Erde, die einst mit dem Blute christlicher Märtyrer getränkt worden ist. In langen Freiheitskriegen hat er sich später seine Rechte erworben, und die glorreiche Erinnerung an eben jene Zeit lebt weiter im Volk und macht, neben dem religiösen Moment, einen grossen Teil seiner Bildung aus, den grösseren freilich nimmt noch die Religion in Anspruch. Im Walliser Volke lebt jene Religiosität, die nicht nur im sonntäglichen Kirchenbesuch besteht, sondern die als stets gegenwärtige, stets fühlbare Macht die Gemüter lenkt, die vom Jüngsten bis zum Ältesten mit der gleichen Überzeugung als göttliche, unantastbare Einrichtung anerkannt wird und die nie irgend welcher modernen Strömung zuliebe Konzessionen macht. Die Religion ist für den Walliser das, was ihn über das beschwerliche, irdische Leben erhebt, was ihn tröstet, ihm eine lichte Zukunft eröffnet. Durch die Religion wird er, dessen Bildung im allgemeinen (ich rede immer nur von der Masse des Volkes) eine sehr bescheidene ist, doch stets wieder in eine bestimmte geistige Welt geführt, in welcher er über der Alltäglichkeit seines Lebens steht. So ist es denn nicht ver-

wunderlich, dass auch das Theater sich nach dieser Richtung hin entwickelt hat und gerade mit den zahlreichen religiösen Motiven so recht der Ausdruck des Volkscharakters geworden ist. Andererseits wird dessen Bild durch das historische Drama vervollständigt, indem die Darstellung der Freiheitskämpfe den fast wilden Unabhängigkeitssinn der Walliser wiederspiegelt.

Damit schliesse ich die vorliegende kleine Abhandlung, die nicht Vollständigkeit erstrebte, die bloss einen Einblick in das eigentümliche Geistesleben, vor allem in die Theatergeschichte dieses Bergvolkes gewähren wollte.

Zum Verhüllen im deutschen Volksglauben.

Von Eugen Fehrle, Heidelberg.

Wie der Mensch sich ganz oder teilweise deckt zum Schutze gegen Wetter und Kälte oder irgend welche sichtbaren Angriffe, so tut er es auch gegen Angriffe aus dem Reiche der Geisterwelt. So ist das aus Paulus, Korinth. I 11, 2 ff. bekannte und heute noch in vielen katholischen Kirchen, besonders Italiens beobachtete Gebot für Frauen zu erklären, in der Kirche den Kopf bedeckt zu haben, um nicht Angriffen der Geister ausgesetzt zu sein.[1] Eine ähnliche Anschauung herrscht im badischen Hauenstein, wo die Braut abends nicht mehr ausgehen soll. Kann sie es aber nicht vermeiden, so muss sie ein Tuch um den Kopf binden, „damit ihr die bösen Leute nichts antun.“ Tut sie das nicht, dann bekommt sie einen geschwollenen Kopf.[2] Der kürzlich verstorbene Arzt in Bad Tölz, M. Höfler, hat in einem Aufsatz: „Die Verhüllung, ein volksmediz. Heilritus,“ Janus 18 (Leyden 1913) 104 ff. gezeigt, wie man Kranke durch Verstecken und besonders durch Aufsetzen bestimmter Häubchen vor den Krankheitsdämonen zu schützen sucht. An Orten und zu Zeiten, wo Geister umgehen oder in Gegenwart von Fremden soll man sich essend nicht sehen lassen, um nicht mit dem Essen etwas Gefährliches in sich aufzunehmen.[3] Auf diesen Glauben und nicht immer auf eine Anstandsregel geht bisweilen die Einschärfung des Gebotes zurück, beim Gähnen die Hand vor den Mund zu halten, oder das Kreuzzeichen über den Mund zu machen.[4] Bei Naturvölkern hat man wahrgenommen, dass sie, wenn sie photographiert werden sollen, die Hand vor den Mund halten, offenbar, weil sie fürchten, aus dem Apparat könnte ein geisterhaftes Wesen herauskommen und von ihnen durch den Mund aufgenommen werden. Dieselbe Anschauung finden wir bei einer Kranken-

[1]) Vgl. Fehrle, Die kult. Keuschheit im Altertum 39 A. und 70. — [2]) Bächtold, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit I, 225. — [3]) Bayerische Hefte für Volkskunde II (1915) 171; Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft 18 (1888) 150 ff. — [4]) Vgl. Liebrecht, Zur Volkskunde 320 f.; Schlesiens volkstüml. Überlieferungen II 1 S. 210.

heilung der Indianer, die mit der Hand den Mund bedecken, während der Krankheitsdämon aus dem Kranken ausgetrieben wird.[1])

Die Verhüllung als Schutzhandlung ist von der Forschung auch mehrfach anerkannt worden.[2]) Bächtold verfolgte in einem Vortrag 1913 die Verhüllung im heutigen Volksbrauch und behandelte vor allem Beispiele aus dem Hochzeitsbrauch. Er betont dabei, dass die Sitte die Hände zu verhüllen bei uns sich nur mit kirchlichen Zeremonien verknüpft finde und deshalb wohl kirchlichen Ursprungs sei. Das ist wohl für seine Beispiele richtig.

A. Dieterich gibt (Kleine Schriften 440 ff.) Beispiele für die Sitte, die Hände aus ehrfürchtiger Scheu zu verhüllen und führt sie auf das byzantinische Hofzeremoniell zurück. Seine Beispiele haben mit denen Bächtolds das eine gemeinsam, dass sie nicht oder wenigstens nicht allein aus dem Volksglauben stammen, sondern sich an eine kirchliche bzw. staatliche Einrichtung anschliessen. An sich möchte man meinen, der einfache Gedanke kultischer oder zauberischer Verhüllung sollte sich als Schutzmassregel in jedem Volksglauben entwickeln können. Das ist in der Tat auch öfters der Fall.

Auf die antiken Beispiele soll an anderem Orte eingegangen werden. Hier führe ich einige Fälle aus deutschem Volksglauben an. Man nimmt in Ostpreussen einem Kinde, das schmackostern geht, mit einem Handtuch die Lebensrute aus der Hand, bewahrt sie auf und treibt damit das Vieh zum ersten Mal aus.[3]) Sargnägel sind zu allerlei Zauber gut. Sie dürfen aber nicht mit blossen Händen angefasst werden,[4]) ebenso wie die Zähne von Toten, die, in der Tasche getragen, Kopf- und Zahnschmerzen heilen.[5]) Kräuter, die man zu Wundsegen braucht, darf man nicht mit blosser Hand berühren, vor allem nicht mit der rechten.[6]) In einer Anweisung etwa aus dem Jahr 1700 heisst es: „Grab Erdbärwurtzen zwischen unser Frauen Tägen . . Wann man sie

---

[1]) Badische Heimat I 1914, 169. — [2]) Verhandlungen der 52. Vers. deutscher Philologen und Schulmänner, Marburg 1913, 174 f. Es ist aber nicht nötig, die Bedeckung einzelner Körperteile als Rest oder Abschwächung vollständiger Verhüllung aufzufassen. Das kann vereinzelt der Fall sein, darf aber nicht verallgemeinert werden. — Siehe nun diese Festschrift S. 6 ff. — [3]) Wuttke, Der deutsche Volksaberglaube der Gegenwart[3] 73. — [4]) Ebenda 136. — [5]) Ebenda 135. — [6]) E. M. Kronfeld, Der Krieg im Aberglauben und Volksglauben 93.

grabt, müssen selbige mit keiner blossen Hand angerührt werden, darnach thue sie in ein seidenes Säckl, mit einer höllzernen Nadel zugenähet ... wann einem Menschen ein Fuss abgenommen wird, oder sonsten blütet, so gibt mans ihm in die Hand, stillet das Blut gewiss ..."[1]) In der. Teplitzer Gegend darf man vierblättrigen Klee nicht mit blosser Hand anfassen.[2]) Nach einem alten Egerländer Mittel kann man bewirken, „dass die Schröt beym Schüssen vor dem Flintenlauf niederfallen", wenn man frühmorgens im Tau eine Schlange fängt, „doch nicht mit blosser Hand" und mit ihr den Flintenlauf bestreicht.[3])

In all diesen Fällen besteht die Furcht, dass durch Berührung mit der blossen Hand die Zauberkraft von einem Gegenstand abgeleitet werde. Ein Handschuh oder ein Tuch, mit dem man den Gegenstand oder die Hand umwickelt, wirkt wie eine Isolierschicht.[4]) Wir haben hier einen neuen Zweck der Verhüllung, der ebenso wie der erstgenannte auf ganz anschaulichem Glauben fusst.

---

[1]) Ebenda 228. — [2]) Ebenda 243. — [3]) A. John, Beiträge zur deutschböhmischen Volkskunde 6 (1905) 324. — [4]) Fälle ähnlicher Art erwähnt Haberland, Ztsch. für Völkerpsych. und Sprachwissenschaft 18 (1888) 255: Die Lappen legen niemals die Speise unmittelbar auf die Erde, sondern eine Matte oder auch einen Handschuh darunter. Die Zigeuner lassen ein Trinkgefäss nicht den Boden berühren; denn das Gefäss würde durch Berührung mit der ihnen als heilig geltenden Erde geheiligt und fernerhin zu unheiligem Zweck unbrauchbar.

Das Meer.

Von H. F. Feilberg, Askov.

Ein jedes Volk erhält von der es umgebenden Natur ein unauslöschliches Gepräge. Das ist doch gewiss auch der Fall mit einem Gebirgsvolke wie die Schweizer. Man sagt ja, dass „Heimweh“, unser „hjemve“, aus der Schweiz seinen Ursprung hat. Das heisst ja mit andern Worten, dass der Schweizer im fremden Lande das Bild seiner Gebirgswelt, wo er hinkommt, mit sich trägt, seine blauen Berge mit ihren alten schneeweissen oder eisgrauen Häuptern vermisst. So ist es mir mit dem Meere, an dessen Küste ich meine ganze bewusste Kindheit in N. Schleswig verlebt habe, ergangen. In der Schweiz wie in Thüringen, von der ganzen, mir fremden, wunderschönen Natur entzückt, fühlte ich mich doch beengt, vermisste ich das weite, endlose, immer wechselnde, wogende Meer. Ich werde jetzt versuchen einige Züge aus meinem heimatlichen Volksglauben über das Meer, Mitarbeitern, die in der Gebirgswelt leben, mitzuteilen.

Im Jahre 1876 wurde ich als Pastor nach einem Kirchspiele dicht an der Grenze im südwestlichen N. Jütland am Ufer der Nordsee berufen und zog in ein mittelgrosses, zerzaustes Dorf ein, wo die niedrigen, strohgedeckten Häuser, um dem Winde die kleinste mögliche Fläche darzubieten, alle nach West und Ost mit dem Giebelende orientiert waren. Das Dorf ist nur ¼ Stunde von der Nordsee entfernt auf der Scheide, wo unfruchtbare Sand- und Heidefelder mit den reichen Marschwiesen sich berühren, und wo man so ziemlich mit den nicht seltenen Verheerungen des grossen Meeres und der gewaltigen Stürme vertraut ist.

Das Wasser in Flüssen und Seen ist süss; warum ist aber das Meerwasser salzig?

Darüber wird erzählt: Ein Mann erhielt auf seine Reise nach der Hölle eine magische Senfmühle, durch deren Hülfe er alles, was er nur wünschte, mahlen konnte. Zuletzt gelangte sie in den Besitz eines Schiffers und da er einmal auf der hohen See, um Salz zu gewinnen, die Macht seiner Mühle versuchte, gelang alles vorzüglich; unglücklicher Weise hatte er aber

das Wort, das die Mühle zum Stillstand zu bringen vermochte, vergessen, darum mahlte sie fort, bis das Schiff in die Wellen versank, und seit der Zeit ist und verbleibt das Meer salzig.[1])

Das Mühlenmotiv ist sehr verbreitet und scheint bei uns oder doch in den nordischen Ländern heimisch zu sein. Aus Dänemark: Kristensen, Folkeminder V. 206; Jens Kamp, Äventyr I. 20; cfr. Skattegraveren VIII. 79. Aus dem dänisch redenden Mittelschleswig: Jens Madsen, Folkeminder S. 61. Norwegen: Asbjörnsen og Moe, Norske Folkeeventyr I. Nr. 50; cfr. Sébillot, Légendes de la Mer I. 78; Nicolaissen, Nordland, Sagn og Eventyr II. 4. Schweden: Bondeson, Historiegubbar S. 352. Färöer: Hammershaimb, Färöisk Anthologie I. 332. cfr. Zs. d. Vereins f. Volksk. II. 6; Antikvarisk Tidskrift 1849—51. S. 196. Island: Skalda K. 43; cfr. Simrock Edda[3] S. 347; Grimm, Mythol.[2] 498; Clouston, Tales and Fictions I. 118. Finnland: Nyländska Saml. II. 108. 86. 87; cfr. Sampo i Kalevala, Olrik, Danmarks Heltedigtning I. S. 305. Estland: Jannsen, Märchen u. Sagen der Ehsten Nr. 5 S. 20. Deutschland: Grimm, K. M. Nr. 103; cfr. Bolte u. Polívka; Colshorn, Märchen u. Sagen S. 133 Nr. 61. cfr. S. 78 Nr. 25. Frankreich: Mélusine II. 198. Dazu noch: Kunos Türkische Märchen S. 43 Nr. 6; Pineau u. Georgeakis, Le Folklore de Lesbos S. 53. Betreffend das Mühlenmotiv siehe Grundtvigs Registr. Nr. 65, A. Olrik, Danmarks Heltedigtning I. 280—305. Ungedruckte Märchen oder Sagen finden sich noch in der volkskundlichen Sammlung der Kgl. Bibliothek, Kopenhagen, und unter Prof. Moltke Moe's Nachlass, Kristiania.

Die Frage, warum das Meer salzig ist, hat mehrfach die Phantasie der Völker zu Antworten erregt, siehe Bassett, Sea Phantoms S. 21. 281; Mélusine II. 283. 454, IV. 309; Mahabharata XII. K. 343. V. 61 (Dutt's Übersetz. S. 562). Längs der westlichen Küste Nordjütland's schützen hohe Dünen aus dem feinsten weissen Sande das Ufer gegen das Meer. In Saxo wird erzählt, dass Hamlet, der den Wahnsinnigen spielte, von seinen Begleitern der weisse Meeressand als feines, weisses Mehl gezeigt wurde. Jawohl, antwortete er, es sei auch in der grossen Sturmesmühle gemahlen. Seitdem findet man das Meer als Hamlets Mühle benannt.[2])

---

[1]) Grundtvig, Gamle danske Minder I. 110. — [2]) Snorra Edda I. 328: *eylúðrs níu brúðir þær es fyr löngu mólu líðmeldr Amlóða;* hier fügt die Prosa hinzu: *hér er kallat hafit Amlóða kvern.*

Die Nordsee, oder wie wir sie nennen, das Westmeer, begrenzt unser Land, es ist salzig und mahlt wie eine ungeheure Mühle, Steine und Felsen zum feinen, weissen fliegenden Sand. So war es doch nicht immer. Vor vielen, vielen Jahren war England mit Frankreich landfest und die Nordsee eine grosse Bucht des Westmeeres, und so wäre es wohl bis an den heutigen Tag geblieben, wäre nicht Streit zwischen einer englischen Königin und dem dänischen König entstanden. Sie wollte Dänemark vernichten, liess ihr Volk einen Kanal durch die Landstrecke, die England und Frankreich verband, graben, und um die Sache mit anzusehen, fuhr sie, als der Kanal beinahe fertig war, in einer goldenen Kutsche, mit zwölf Pferden bespannt, hinaus. Eben angekommen wurde sie von einem furchtbaren Weststurme überrascht. Sie und alle ihre Leute ertranken, das Meer durchbrach den letzten Damm und ein grosser Teil von Dänemark wurde überflutet. Glücklicherweise führte die Flut ungeheure Mengen von losem Sande mit sich, bildete dadurch die breite Dünenreihe an der Westküste Jütland's als Wehr gegen die Fluten, aber auch eine grosse Gefahr für den Ackerbau.[1])

Wenn der Sturm die Pflanzendecke einer der Dünen aufwühlt, wirbelt er den feinen Sand wie Schnee im Winter über das Ackerland und die Getreidefelder. Der Bauer muss weichen, alles wird eine Wüste. Warum geschieht aber solches? Man hat verschiedene Erzählungen zur Erklärung. Die Rinder der Meerfrau grasten auf dem Weideland der Bauern. Die wollten den Übergriff nicht dulden, fingen ihre Kühe und den Stier und forderten als Lösegeld ihren Gürtel. Den erhielten sie. Mittlerweile trieb sie ihre Rinder ans Meer und rief dem Stier zu: „Jetzt kannst du wühlen!“ Das tat er, ein gewaltiger Sturm aus Nordwesten half ihm, und wie dicke Wolken flog der Sand über den bebauten Grund und vernichtete jede Hoffnung auf Ernte.[2])

---

[1]) Kristensen, Folkeminder VIII. 376. 679; ders., Sagn III. 346. 43—46. 404. 77; Grundtvig, Gamle danske Minder III. 135. 92. 96; Müllenhoff, Sagen S. 129 (Friesland); eine ähnliche Sage wird vom Mittelländischen Meere und der Gibraltarstrasse erzählt; Annaler f. nordisk Oldkyndighed 1857 S. 71. — [2]) Thiele, Danmarks Folkesagn II. 36 257; Kristensen, Sagn III. 401. 62—64. II. 155. 32. 33, 396. 13; Krist. Anholt 5. 2, Skattegraveren III. 217; Jens Kamp, Danske Folkeminder 347. 34. cfr. Grimm, I. 135. 97; Müllenhoff, 128; Urdsbrunnen, VI. 11 Ndl. Vlk. II. 117; anstatt des Stieres eine Wildsau mit 11 Ferkeln, Kristensen, Folkeminder IV. 66. 89, Sagn II. 254. 14.

Auch wird erzählt, dass man in Westjütland einst eine ans Land getriebene Leiche fand, was nicht selten geschieht. Sie wurde nach dem Kirchhofe geführt und dort, wie es noch immer geschieht, in Anwesenheit des Predigers begraben. Was geschah aber? Ein furchtbarer Weststurm erhob sich, Dünen wurden aufgewühlt, die Sandflut fing ihr Zerstörungswerk an. Ein kluger Mann schlug den Dorfbewohnern vor, den Toten wieder auszugraben und zurück nach dem Meere zu fahren. Das geschah, der Sturm schwieg, der Tote war ein Meermann, und das Meer hatte sein Eigentum wieder erhalten.[1]

Man vermag doch, sich sowohl gegen die Fluten des Meeres als gegen die Verheerung durch Sand zu wehren. Ein Kind in einer Tonne, ein „Korshvid“ (ein weisser, silberner Schilling mit einem Kreuze daran) und ein Weizenbrot in der Hand werden dort lebendig eingegraben, wo die Gefahr droht. Die Seele des Kindes verwandelt sich zum Schutzgeist und wehrt Meer und Sandsturm ab.[2]

In der Gegend, wo ich so viele Jahre meine Heimat hatte, betrachtete man seinen Nachbår, das Westmeer doch nicht allein als Feind sondern zugleich als seinen, ganz gewiss sehr launenhaften, Freund. Er brachte ja Strandgut an das Land, das ganz holzarm war. Das Strandgut gehört dem Staate, aber wenn man am Strande „einen Splitter findet“, den darf man doch mit nach Hause nehmen, bisweilen beträgt er ein ganzes Fuder. Das Volk „stiehlt“ nimmer gestrandetes Bauholz, Bohlen, Planken, bewahre — nein doch! Man macht aber einen Handel mit dem „Engelländer“ oder mit „Christian Westerhof“ oder fährt hin und haut ein Stück Zimmerholz im „Südwalde“. Stürmt es und zeigen die Wellen ihre weissen „Hemdärmel“, so sagt man: „Rasmus“[3] is heute bös“ oder „Grossmutter“ ist übellaunig“. Nördlicher kann man das Meer „Grosse Maren“[4] nennen hören, oder man melkt die „blaue Kuh“. Man freut sich, wenn im Jahr viel Strandgut eingetrieben ist: „Die blaue

---

[1]) Kristensen, Sagn II. 152. 21; ders., Folkeminder III. 78. 107; Grundtvig, Gamle d. Minder III. 139. — [2]) Kristensen, Folkem. IV. 71. 101; ders., Sagn IV. 574. 80—83; Thiele II. 3; Skattegrav. X. 192. 471 gegen das Meer; Kristensen, Sagn IV. 575. 85 gegen Sandsturm. — [3]) cfr. Weinhold, Zs. d. Vereins f. Volksk. IV. 193; V. 446—47, den het Rasmus hahlt, Rasmus kümmt langsids, will wat to freten hebben u. a. m. (Mecklenb.) — [4]) Gewöhnlicher Frauenname von St. Marina.

Kuh“ hat dies Jahr viel Milch gegeben, oder auch wenn die Brandung tobt: „Heute Abend brüllt die blaue Kuh“.[1])

Eines Tages vor vielen Jahren besuchte ich, von einem Freunde begleitet, einen Fischer, der einsam auf einer Schilfinsel in Ringköbing Fjord, mit Lachsfang beschäftigt, sich aufhielt. Unser Besuch schien sehr willkommen; obschon seine ganze Wohnung nur aus einem länglichen, regendichten Holzkasten bestand, traktierte er uns königlich mit ausgezeichnetem frisch geräuchertem Lachs. Ich bat um Erlaubnis, ihn nach seinem Arbeitsplatze auf dem Fjord zu begleiten. Einen Augenblick sah er mich etwas misstrauisch an, sagte aber zuletzt: „Ja, kommen Sie nur mit! Wenn ein Pastor im Boote ist, werden wir nichts erhalten. Lass aber das gut sein, hier ist das Boot, steig ein!“ Der Wind war ziemlich frisch und mit einiger Mühe wurde die Leine mit den Angelhaken nebst einem einzigen 6 Zoll langen, winzig kleinen Dorsch eingezogen. Der Fischer machte ihn vom Haken los, hielt ihn vor mich hin: „Was habe ich gesagt?“

Nein, der Prediger darf auf dem Meere nicht mit, das ist doch wohl auch hier zu Lande allgemeiner Fischerglaube. Die vielen anderen „Tabus“, was man auf hoher See nicht reden und tun darf, scheinen hier jetzt meistens vergessen, während sie anderswo, in Schottland z. B. noch immer in voller Kraft bestehen.

Ein Zufall kann bisweilen zu einer Entdeckung führen. Etwas musste an einer eisernen Stange geändert werden, und ich suchte meinen alten Freund, Niels Didriksen, in der Dorfschmiede auf, um seine Hülfe zu erhalten. Alte Sitte ist es gewesen, dass der Schmied Kommunalbeamter war, dem die Bewohner Eisen, Holzkohlen, Butterbrot und Branntwein zu bestimmter, im voraus verabredeter Stunde brachten. Der Bauer musste den Blasebalg ziehen und mit dem Vorhammer nach Anweisung des Schmieds schlagen. Aus der alten Sitte war nur die Arbeit des Bauers zurückgeblieben. Ich langte an und erklärte meinen Wunsch. Einen Gesellen hatte er nicht, ich zog den Balg, schlug, wohin der Schmied mit seinem kleinen Hammer zeigte, mit dem Vorhammer, dass die Funken

---

[1]) An der Küste Belgiens kann man vom Meere sagen: c'est une vache, qui met bas, Rev. des Trad. pop. XXIII. 198; in Friesland wird das Meer „Blanke Hans“, anderswo „Jan Blank“ genannt, Müllenhoff S. 130. 173; Weinhold, Zs. d. Vereins f. Volksk. IX. 171.

stoben, unaufhörlich von dem etwas jähzornigen Alten zurechtgewiesen und gescholten. Mittlerweile gab es Zeitz um Gespräch, und der Alte fragte mich: „Haben Sie je bemerkt, dass der Kaffeekessel oder Topf auf dem Feuer weit leichter bei steigender als bei sinkender Flut überkocht?“ Nein, davon wusste ich nichts.

Seine Äusserung gab mir zu denken, ich fing an weiter zu fragen und wurde bald eines mir früher unbekannten allgemeinen Volksglaubens gewahr, dass bei steigender Flut Leben gezeugt und geboren wird und bei sinkender Flut erlischt. Aus einem isländischen Volksliede kann ich ein Verschen dafür anführen:

15. „Det var alt ved Fuldmaanetid,
og ved den höje Söflod,
undfanget blev en Drottens Dag
Magnus, den Konning god.

16. Ved fulde Maane og höjen Flod,
— for sanden kan jeg det kväde —
da avled Kongen den Sön saa gäv
os alle til Gavn og Gläde.“ [1])

Das heisst:

Zur Zeit des vollen Mondes und der hohen Flut des Meeres wurde Magnus, unser guter König am Tage des Herren empfangen. Bei vollem Monde und hoher Flut, — so singe ich in Wahrheit —, der König zeugte, uns allen zu Nutzen und Freuden, einen biederen Sohn. [2])

Und Leben wird geboren, die Kuh gebiert bei steigender Flut ihr Kalb, und Hebammen und Ärzte haben mir gesagt, dass bis in die Mitte des Landes Kinder immer bei steigender Flut geboren werden. Dazu entspricht wiederum, dass sterbende Menschen, wenn die Flut vorüber ist und das Meer wieder zu sinken beginnt, ihren letzten Seufzer ziehen, das Leben „ebbt aus“.

Des Meeres ungeheure Macht, sein regelmässiges Steigen und Sinken in 24 Stunden muss notwendig die Phantasie des Volkes ergreifen. In meiner Gegend zog das Meer zur Ebbezeit, Pfützen und Flächen feuchten Sandbodens, sogenannte Watten zurücklassend, sich zurück, alles flach, feucht, leblos. Und wenn die Flut sich wieder erhob, war sie von allerlei Seevögeln in der Luft begleitet und im grauen, lehmerfüllten, langsam

[1]) Grundtvig, Isl. Fornkväði II. 138. — [2]) cfr. Mélusine II. 138, assurgente fluctu maris concipiuntur, recedente autem, frustra laboraveris, feminae tantum procreantur (Bretagne).

steigenden Wasser wimmelten kleine Schollen. Mit der Flut kamen die nicht selten furchtbaren Gewitter, mit der Ebbe sanken sie. Unbewusst stellt das Volk mit diesen Erscheinungen Wachstum und Abnehmen, Leben und Sterben zusammen und nicht nur an der Küste Jütlands sondern über die halbe Welt lassen sich davon Spuren nachweisen.

Mit dem brittischen Reiche fange ich an. Mrs. Quickly in Shakespear's Henry Fifth II. 3 sagt betreffend Fallstaff: „'a parted even just between 12 and 1, even at the turning of the tide".[1]) Cooper, The Spy, kap. X: „Surely", said Katy, „he must live till day or till the tide is down". Dickens, David Copperfield, kap. XXX: „People can't die along the coast, except, when the tide is pretty nigh out. They can't be born unless it's pretty nigh in, — not properly born till flood. He's a going out with the tide. If he lives till it turns, he'll hold his own till past the flood and go out with the next tide." Ferner kann ich hinweisen auf: Henderson, Folkl. of the northern Counties 58 (East Coast of Engl.); Black, Folk-Medicine 127, Folkl. Record I. 182; Folklore Journal V. 217 (Cornwall) cfr. VI. 243; Choice Notes from Notes and Queries, Folklore S. 90; Hunt, Pop. Romances of the West of England S. 163; Folkl. IX. 189 (Wales); Revue des Trad. popul. XV. 98 (Holland); XIV. 345 (Bretagne), V. 100 (Poitou); Pitrè, Archivio VIII. 43 (Spanien), III. 440 (Portugal); Journ. of Amer. Folkl. II. 21. 50 (New England), 164 (Connecticut, Long Island); XI. 149 (Indianer am Stillen Meere Californ.); Sister Niveditta, Studies from an Eastern Home 128 „Gopalu-Ma had died indeed at the moment of dawn on the very turn of the outgoing tide", die sterbende Frau ward ans Ufer des Ganges gelegt (Indien).

Noch füge ich ein Zitat aus dem Volksglauben der Haidah Indianer auf Queen Charlottes Island hinzu: „The dying Haidah sees a canoe, manned by some of his bygone friends, who come with the tide to bid him welcome to their domain. His friends call him and bid him come. They say: come with us, come into the land of Light, come into the land of great things, wonderful things, come into the land of plenty, where hunger is unknown, come with us now, the spirits say, for the tide is about to ebb and we must depart." [2])

Und noch eine moderne irländische Sage von dem Begräbnis der vornehmen Familie Cantillon. Der Sarg wurde zum

[1]) cfr. Dyer, Folkl. of Shakespear S. 348 fl. — [2]) Folklore IX. 272.

Strande getragen, am Ufer der See mit einem Gebet für die Ruhe der abgeschiedenen Seele niedergesetzt. Nach kurzer Zeit hörte der verborgene Lauscher zuerst leiser, immer stärker die Trauerklage (the keen), von vielen gesungen, den Wogenschall übertönen. Viele geisterhafte Gestalten erhoben sich aus der See, schoben den Sarg in die Wellen hinaus. Wieder wurde die Trauerklage angestimmt, das Gefolge begleitete den Sarg in das Meer und bald verlor sich im Brausen der Wellen der Gesang. [1])

Darf ich noch an die alte Geschichte von der Überschiffung der Toten nach der Insel Britia hinweisen? [2])

Dass dieser ganze Volksglaube weder von heute noch von gestern ist, erweist sich aus einem Zitate in Plinius, Hist. Nat. II. 101: „Aristoteles fügt hinzu, dass kein Tier zu einer andern Zeit als während der Ebbe sterbe. Am gallischen Ozean hat man dies vielfach beobachtet und wenigstens am Menschen bestätigt gefunden.“ [3])

Natürlich kann man diese Macht der steigenden und sinkenden Meereswelle bei anderen Verhältnissen und Arbeiten wiederfinden. Nur ein paar einzelne Beispiele führe ich an.

Hat man keinen Bart, barbiert man sich bei steigender Flut, dagegen muss man sich hüten offene Wunden zu waschen, das geschieht am besten bei fallender Flut. [4]) (Dänemark). Wenn das Meer steigt, säet man sein Getreide. [5]) Man sagt auch, dass ein Landsee in Jütland, Madum See, [6]) steigt und sinkt mit der Flut, ebenso wie eine Quelle in Cornwall [7]) und das Weihwasser im Weihbecken der Kirchen in Frankreich. [8])

Wenn man an der Seeküste eines grossen Meeres wohnt, mischt sich der brausende Lärm der am Ufer brandenden Wellen in alles, dringt durch verschlossene Fenster und Türen wie im Felsentale das Gebrause des Wasserfalles, ja, füllt die Phantasie des Volkes und durchdringt seine innersten Gedanken und Empfindungen.

---

[1]) Crofton Croker, Fairy Legends, 1828. II. 21—29. — [2]) Grimm, Myth.[2] 792. — [3]) Wittsteins Übersetz. I. 206. — [4]) Kristensen, Folkeminder IX. 63 599; cfr Pitrè, Archivio III. 440. 2. — [5]) Folklore XI. 440. — [6]) Kristensen, Sagn III. 339 04. — [7]) Hunt 298. — [8]) Revue des Trad. pop. XIII. 281 39.

Einige Soldatenlieder aus der Zeit der Zuzüger.
(1792—1798.)

Von † R. Forcart-Bachofen, Basel.

Von der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde wird gegenwärtig unter den an der Grenze stehenden Truppen Umfrage gehalten nach Soldatengebräuchen und Liedern, um auch auf diesem Gebiete in den Geist des Volkes einzudringen. Als Beitrag zur „Volkskunde" dürften aus diesem Grunde auch die nachstehend mitgeteilten Soldatenlieder gelten, welche, obschon nicht allgemein der Armee angehörend, sondern für einen bestimmten Anlass entstanden, doch die Anschauungen und Gefühle der damaligen Zeit getreulich wiederspiegeln.

Die Erinnerung an jene Zeit darf aber auch Anspruch auf Aktualität machen. War doch damals wie heute unsere Grenzstadt, mehr als jede andere Schweizerstadt, unter dem Eindrucke des in unmittelbarer Nähe unseres Vaterlandes tobenden Krieges und war auch damals die Eidgenossenschaft genötigt, durch Truppenaufgebote und massvolles Benehmen die dem Lande drohende Gefahr abzuwenden.

Seit jenen Ereignissen sind 120 Jahre verflossen; es dürfte angebracht sein, den Liedern eine kurze Beschreibung der Lage, unter welcher sie entstanden sind, vorangehen zu lassen.

Nachdem die neuen revolutionären Ideen in Frankreich sich dermassen Bahn gebrochen hatten, dass sogar König Ludwig XVI. nach einem missglückten Fluchtversuch am 14. September 1791 die neue Verfassung beschwören musste, war der äussere Schein der Königskrone, allerdings nur für kurze Zeit, wieder hergestellt. Der schwache König blieb ein Werkzeug der leitenden Parteien, und als das girondistische Ministerium zum Kriege drängte, konnte der König nicht anders als nachgeben und erklärte am 20. April 1792 an Österreich den Krieg.

In Österreich regierte Franz I. (als römisch deutscher Kaiser Franz II.). Schon von dessen Vorgänger und Vater Kaiser Leopold II. war im Februar 1792 mit Preussen ein

Schutz- und Trutzbündnis geschlossen worden und so vereinigten sich jetzt Preussen und Österreich, um gemeinsam den von Frankreich hingeworfenen Fehdehandschuh aufzunehmen.

Das Jahr 1792 war für beide Teile von wechselndem Erfolg. Im Norden wurde ein Angriff der französischen Armee auf Österreichisch-Belgien abgeschlagen, und die französischen Truppen sahen sich genötigt, in ziemlich aufgelöstem Zustande wieder auf französisches Gebiet zurückzukehren.

Im Süden gelang es ebenfalls der unter Herzog Karl von Braunschweig vorrückenden Hauptarmee das französische Heer zu erschüttern; statt aber die günstige Lage auszunützen, begnügte man sich mit diesem Erfolge, ordnete den Rückzug an und zog mit einem Teil der Armee nach Belgien, während der andere Teil aufgelöst wurde. — Dies machte sich die französische Armee zu Nutzen, die zersprengten Truppen wurden wieder gesammelt und verfolgten unter Kellermann die sich zurückziehende preussische Armee, errang bei Jemappes einen Sieg und besetzte hierauf wieder ganz Belgien. Unterdessen war Custine mit der Rheinarmee in die Pfalz eingerückt und hatte sich der Städte Mainz, Speier und Frankfurt bemächtigt, und zur selben Zeit überschritt eine französische Südarmee die italienische Grenze und besetzte Savoyen, das am 24. November mit Frankreich vereinigt wurde.

Es lässt sich denken, dass man in Basel den Kriegsunruhen, die sich teilweise ziemlich unmittelbar vor den Toren der Stadt abspielten, nicht ohne Besorgnis zusah und dass man sich sagen musste, dass die wenigen Truppen, die für den Schutz der Stadt gehalten wurden, für solche ausserordentliche Verhältnisse nicht ausreichend seien. Wenn auch von allen Seiten die Neutralität der Schweiz anerkannt und ihr das Wohlwollen der verschiedenen Mächte teils direkt, teils indirekt ausgesprochen wurde, so hielt man es doch für geraten, den schönen Worten nicht zuviel Vertrauen entgegen zu bringen, sondern man wollte für den äussersten Fall auch gerüstet sein, um seine Unabhängigkeit mit den Waffen verteidigen zu können.

In der vom 14. bis zum 30. Mai in Frauenfeld tagenden ausserordentlichen gemeineidgenössischen Konferenz wurde daher von den Abgesandten Basels, dem Oberstzunftmeister Andreas Buxtorf und Jacob Christoph Rosenburger des kleinen

Rats, ausführlich berichtet über die Besetzung des Bisthums Basel durch die französische Armee, den Rückzug der dort gelegenen österreichischen Truppen und die Übersiedelung des Fürstbischofs von Basel aus seiner Residenz Pruntrut nach Biel. Die Gesandtschaft verband damit das Ansuchen, dass sämtliche Mitverbündeten einen Truppenzuzug bewilligen möchten, für welchen dermalen noch 1300 Mann hinreichen dürften. Die Hilfe wurde von den meisten Kantonen willig zugesagt. „Sollten wir denn nicht gerne zur Erleichterung der entfernten Brüder das Unserige beitragen? O wie viel bequemer, wie viel süsser ist es nicht Zuzug zu geben, als ihn zu bedürfen,“ lässt sich eine Stimme vernehmen. Und so beschloss man einen bewaffneten Zuzug von 1375 Mann.

Bei weiterer Unterredung über die dermaligen gefährlichen Zeitumstände kamen sämtliche Stände überein, dass sie vollständige Neutralität zu beobachten gesinnt seien und keiner kriegführenden Macht gestatten wollten, auf eidgenössischem Gebiet Fuss zu fassen, durch dasselbe zu streifen oder den Durchpass zu nehmen. Ferner zeigte es sich, dass die Stände fest entschlossen waren, wenn etwas derartiges versucht werden sollte und gütliche Erinnerungen nicht „verfangen“ würden, Gewalt mit Gewalt abzutreiben, folglich sich einer Territorialverletzung möglichst zu widersetzen.

Die Abgesandten kehrten mit dieser tröstlichen Antwort nach Basel zurück, und am 3. Juni 1792 trafen als die ersten Zuzüger diejenigen von Zürich ein.

Bald kamen dann auch die Kontingente der andern Stände an, und man kann sich denken, dass das für Basel mit seiner damaligen kleinen Einwohnerschaft keine geringe Angelegenheit war. Es wird rühmend hervorgehoben, dass bei den anlangenden „Succurscorps“ unter den Offizieren und Soldaten die beste Eintracht und vollkommene Zufriedenheit herrschte. Für die Truppen wurde sowohl in Rücksicht auf Einquartierung und Lebensmittel als auf alle andern Bedürfnisse, besonders auch die Krankenpflege und den Gottesdienst für beide Konfessionen, die nötigen Verfügungen auf das Sorgfältigste getroffen. Die Truppen wurden in zwei Bataillone eingeteilt, deren eines in der Stadt, das andere auf dem Lande lag, aber alle 14 Tage so abwechselte, dass die gesamte Mannschaft gleich gehalten wurde. Es wurden fol-

gende Ortschaften mit Einquartierung belegt: Muttenz 150 Mann, Münchenstein 50 Mann, Pratteln 150 Mann, Frenkendorf 50 Mann, Liestal 56 Mann, Füllinsdorf 50 Mann, Arisdorf 50 Mann, Giebenach 25 Mann, Bottmingen 50 Mann, Binningen 50 Mann. Die Artillerie und ca. 700 Mann waren in Basel.

Auf der andern Seite wetteiferten die Zuzüger den Baslern ihre freundeidgenössischen Gesinnungen zu bezeugen, die sie auch in der Form von Liedern zum Ausdruck brachten, welche, den Baslern gewidmet, von den verschiedenen Contingenten gesungen wurden. Sie sind als fliegende Blätter gedruckt und in einem Sammelband unter dem Titel „Sammlung von Liedern und andern Piecen, welche für die eydsgnössischen Hülfstruppen und aus Anlass ihres Zuzugs nach Basel erschienen sind. Basel bey Joh. Jak. Freyler 1792," vereinigt. Die „andern Piecen" bestehen aus Abschiedspredigten an die Truppen vor ihrem Abmarsch nach Basel, z. B. derjenigen des Joh. Jak. Hess in der Zürcher Fraumünsterkirche, der „Beschreibung der Gemeineidgenössischen Truppensendung nach Basel und der Abreise der Zürcherischen Mannschaft von Leonhard Meister" u. a. Der Band enthält aber auch andere Schriften, wie ein Lied, das „Die Königin Marie Antonie bey der öffentlichen Enthauptung ihres Gemahls Ludwigs des XVI." behandelt. Gedruckt wurden die einzelnen Stücke in verschiedenen Offizinen; Freyler hat sie nur zum Sammelband vereinigt.

Wir lassen hier einige der charakteristischsten Lieder folgen:

1.

Aus Solothurn stammt das „Trinklied für die Schweizertruppen in Basel" zu singen nach der Melodey: Bekränzt mit Laub etc. (Solothurn, 1792).

Ergreift mit Lust den vollen Bundes-Becher,
Ihr Brüder da am Rhein!
Der Schweizerheld war stets ein guter Zecher;
Wir wollen Schweizer seyn.

Der Wein erquickt, und stähelt alle Glieder,
Und strömet Muth ins Herz;
Durch ihn entflammt ist alles kůhn und bieder,
Gefahren sind nur Scherz.

Denkt, Vater Tell, dem fast der Muth gesunken,
Auf des Tyrannen Wort;
Da hat er nur ein Gläschen Schnaps getrunken,
— Schnell flog der Apfel fort.

Dass ich auch Erlach zum Exempel bringe,
Der leerte auch sein Glas;
Dann måhte er mit seiner Bernerklinge
Den Feind vom Feld wie Gras.

Wo ist der Held, der zu vergleichen wäre,
Dir, Arnold Winkelried?
O, glaubet mir, er rannte in die Speere
Vom rothen Wein entglůht.

Auch damals lag in Wunden Gundoldingen,
Gestüzt auf seine Hand;
Er winkt und lässt sich einen Labtrank bringen,
Und stirbt fůrs Vaterland.

Wie haben wir den kůhnen Karl bezwungen? —
Aus Liebe zu Burgund.
Drum sind wir auch in dieses Land gedrungen:
Noch hat es uns zum Kund.

So stosst denn an, ihr theuren Eidgenossen,
Und trinkt den Våtern gleich.
Der Wein giebt Blut, sie haben Blut vergossen;
Drum seyd auch Thatenreich.

Am Rhein, am Rhein, will sich ein Krieg erheben;
O Schade drum! Fürwahr!
Da wachsen ja die allerschönsten Reben,
Und bieten Lust uns dar.

O Völker hőrts, und machet wieder Frieden!
Trinkt Wein beim Freundschaftsschmaus.
Was Teufels, doch umsonst der Zank hienieden!
Geht, taumelt froh nach Haus;

Und trinkt zum Wohl der Obern und der Fürsten,
Die reiner Menschheit voll,
Nach Blute nicht, die nur nach Weine dürsten;
So ist uns allen wohl.

2.

Ein Basler dichtet: „Redliche Gesinnungen gegen meinen Zuzüger von J. R. S. Basel den 5ten Julii 1792.“

Komm, Werther Gast, umfasse mich!
Du kömmst, mich zu beschůtzen;
Drum komm, wir wollen g'meinsamlich
Einander recht benůtzen:
Brod, Wein, nebst Zugemůs und Fleisch,
Und was Gott mir beschehret,
Davon will ich Dir geben preis,
Damit Du seyst genåhret.

Das Beth wird Dir gerüstet seyn,
Damit Du auch kannst schlafen,
Wenn Du kömmst von der Wache heim,
So leg ab deine Wafen,
Und setze Dich zu mir an Tisch,
An meiner Speise Dich erquick;
Aufrichtig thu ich's meynen,
Bewahr auch Gott die Deinen.

* * *

Nach Basel seyt Ihr kommen hin,
Die Grenzen zu besetzen.
Sollt' nicht ein edler Bürgersinn
Euch lieben und hochschätzen?
Ihr habt verlassen Weib und Kind,
Und mancher seinen besten Freund.
Drum jener gröblich irret,
Den dies nicht herzlich rühret.

Doch aber sey getrost, mein Freund,
Und thue Dich nur fassen!
So lang Ihr hier in Basel seynd,
Wird man Euch nicht verlassen.
Gott schenk Helvetien Fried und Ruh,
Ein' weise Obrigkeit dazu,
Die Eintracht zu erhalten,
Nach Beyspiel uns'rer Alten.

3.

„Abschiedslied der Truppen des hohen Standes Uri, die den 11ten nach Basel zogen".[1]

Auf, Auf, Ihr braven Urner auf!
Zu Waffenspiel und Zug,
An Basels March, entlang dem Rhein,
Von Olten, nach dem Hauenstein
Bey rauschem Fahnenflug!

Lang' jeder biedre Altorfs Sohn
Zum Abschied noch die Hand,
Dem Elternpaar, dem Bruder, Freund,
Dem Mädchen, das ins Nastuch weint,
Und seinem Vaterland . . . .

Dann, trengt euch, Brüder, Glied an Glied
Nach Order, und nach Pflicht,
Wie Militairs, wohl exerziert,
Wenn zur Parad, die Trommel rührt
Mit Krieger Angesicht.

---

[1] „Abzugslieder der vier Waldstätten-Truppen nach Basel. Luzern, gedruckt bey Joseph Aloys Salzmann, 1792", S. 6. ff.

Der Zug geht ůber See und Land,
Der Schweizer Grånze zu;
Der Landmann zieht sein Hirthemd ab,
Nimmt das Gewehr, den Hirtenstab
Lasst er zurůck, in Ruh.

Und steht und lau'rt nach Pflicht und Brauch,
Fůr Sicherheit und Ruh;
Und kåm ihm einer . . . nur zum Spott,
Dem helfe auch der liebe Gott,
Der Urner puffte zu!

Fragt nur die wilden Gemsen doch,
Was wohl ein Urner kann;
Kaum sieht Er jene Thiere noch
So kugeln sie herab ihm doch,
Er sieht, steht, schlaget an!

Ja, ja! der Urner ist noch was;
Das ist Er, auf mein Seel!
Ein Bergbau'r zwar, doch klug und gut,
Baumstark im Arm, und auch von Muth,
Ein Sohn, von Wilhelm Tell . . .

Der an des Vaters Thaten denkt,
Und seine Mannskraft ůbt;
Wohl Schweizern gleich, Gefahr nicht flieht,
Und auch vor keinem Menschen kniet . . .
Gott und sein Låndchen liebt.

Der Urner hat nicht Politur,
Traut keinem Schmeichler nicht;
Er ehrt des biedern Teutschen Treu,
Und speit der Madam Heucheley
Mit lachen ins Gesicht.

Die schőnste Uniform trågt Er,
Zieht Martialisch her,
Doch wår Er wahrlich ůbel dran,
Wenn aus dem Rocke, nur der Mann
Allein zu nehmen wår!

Bisher trug dieser Ehrenmann
Mit Sorg' den Freyheitshut.
Nicht Übermuth, nicht Schwelgerey,
Nicht Sklavensinn, nicht Heucheley
Entlůstete seyn Blut.

Ihm, wills Gott! kőmmt kein Gessler mehr,
Der ihn, wie Ochsen treibt,
Die arme Habe ihm entreist
Den Vater von den Kindern reist,
Mit fremdem Gut, beweibt.

Noch trotzt des Tellen Blattefest
Am Urner See zu seh'n;
So oft der Urner sie befahrt
Und diesen Rettungsort gewahrt
Möcht er vor Zorn vergeh'n.

Noch beisst der Wappenkopf den Ring
Den einst der Vogt gebraucht,
Um täglich frisches Fleisch vom Stock
Zu holen ab dem Metzgerblock,
In Menschenblut gedaucht.

Noch rauschet Hehr, der Mörderbaum
Für freye Leut, . . . ein Dach,
An dem des Buben Apfel war
Als Scheibe sass im Lockenhaar,
Den Wilhelm Tell auch traff.

Drum, Brüder auf! ihr Brüder froh
Mit Schweizersinn und Muth;
Zwar lange ists, seit Wilhelm war,
Wohl schon etwelche hundert Jahr
Und noch ist neu sein Hut!

4.

„Lied an die Hilfstruppen Luzerns, die den 8. Juni nach Basel gezogen. (Nach dem bekannten Schubartischen Lied)“.[1]

Auf, Auf, Ihr Brüder und seyd froh! . .
Der Abschiedstag ist da;
Doch liegt er auf der Seel' nicht schwer,
Ihr müsst nicht über Land und Meer,
Ins heisse Afrika! . . .

Euch lacht, wie uns die Schweizerflur,
Am Berge und im Thal;
Von wannen Euch der Hirtgesang
Alt brüderlich begrüsst mit Klang,
Vom Heerden Morgenschall.

Kein Vater alt, und tief gebeugt,
Verliert heut seinen Stab, . . .
Der grämmlich über den Verlust
Sein Silberhaar zerraufen muss
An seinem nahen Grab.

Kein Mädchen, und kein Weibe grämmt,
Kein Waislein ringt zu Gott;
Den Mangel, der sie hart bedrückt
Weil man euch heute weggeschickt;
Mit Schluchzen eure Noth . . .

---

[1]) Ebd. S. 3 ff.

Auf, auf, ihr Brůder, wohlgemuth!
Ins Felde, geht ihr heut,
Als Schweizer fort, . . . als das zurůck,
Mit Freude heiterm Schweizerblick,
Mit Dank, und nicht mit Beut.

Die Zeit, Gottlob! ist långst vorbey
Wo Feinde uns bedroh'n,
Zu Tausenden mit Speer an Speer,
Uns nahgerůckt ein stolzes Heer;
Mit Blut bespritzt gefloh'n.

Vorbey, Vorbey, auf immerhin,
Wo Schweizer Beute trug;
Die letzt erkaufte Beut mit Blut
Ist unser heil'ger Freyheitshut . .
Fůr den man måchtig schlug!

Er weht Jahrhunderte itzt schon
Fůr uns Helvetier Hehr . . .
Am Eis beladenen Alpenspitz,
Auf erster Sonne Purpursitz,
Verlieren ihn nicht mehr.

Auf, auf, ihr Brůder, hell und froh!
Bey hohem Sold und Kost;
Wenns einen unter Euch noch reut?
So giebt es zehen, die es freut,
Zu ziehen voller Trost . . .

Fůr Sicherheit, für Freyheitsruh,
Zu allgemeinem Wohl, . . .
Dingt euch die milde Vaterhand,
Das friedlich' stille Schweizerland,
Wie es euch dingen soll . . .

Und kőmmt ihr wieder nach Luzern,
Ihr Brůder bald zurück,
Denn stürzet, wer nur gehen mag
Auf eurem Musik Tůrkenschlag,
Auf Plåtze, Gass und Brůck.

Und jauchzen Aelplern gleich empor,
Mit Håndedruck, und Kuss,
Und danken fůr verschwundne Noth,
Recht Himmelan, dem lieben Gott, . . .
Mit unserm Schweizergruss.

Auf, auf, ihr Brůder, und seyd froh! . . .
Der Abschiedstag ist da,
Doch liegs er auf der Seel' nicht schwer,
Ihr můsst nicht ůber Land und Meer,
Ins heisse Afrika . . .

Ihr zieht in eure Nachbarschaft,
Dem Vater Rhein entlang;
Dem hohen Stande Basel zu,
Dort habt ihr Friede, Freundschaft, Ruh,
Lohnt wahrlich euern Gang . . .

Es harret Eurer Brůder Wahl,
Von Zůrich und von Bern,
Von Solothurn am lieben Rhein,
Bald seyd ihr ůberm Hauenstein,
Ihr Brůder, von Luzern.

Dort grůsst die trauten Brůder all,
Mit Handschlag und mit Kuss,
Und freut euch eurer Brůder Zahl
Als einem frohen Karnaval, . . .
Wie man sich freuen muss.

Auch folget euch ein Truppenmarsch,
Von den Kantonen nach;
Denn, Brüder, macht den Schweizerbund,
Was Schweizer sind, durch Sitte Kund
Vey Freud und Ungemach.

5.

„Lied eines Schweizers an sein Mädgen" (s. l. e a.).

Trautes Anngen küsse mich,
Denn ich muss verlassen dich,
muss hin wo sie droht,
uns'rer Brüder Noth.

Aber ohne dich, allein
Anngen! Anngen! kann es sein?
doch fern ruft die Pflicht,
Schweizer meid sie nicht.

Ha dann liebst Du mich
herzlich warm wie ich,
Schweizer-Mädgen sind,
immer treu gesinnt.

Mädgen weine nicht,
denk an unsre Pflicht,
denk an's Vaterland
das uns nah verwandt.

Der dich herzlich liebet,
dich nie noch betrübet,
Anngen lebe wohl
ich nun scheiden soll.

Trautes Anngen küsse mich,
wahrlich Liebge! ohne dich
gieng ich gerne weit
denn es wär mir Freud.

Von der Sonn verbrannt
und in Kriegs-Gewand
kehre ich einst wieder
Mägden! zu dir wieder!

Schweizerinnen lieben,
die so Thaten üben,
wie die Väter einst,
Mädgen, ach du weinst!

Anngen! noch einmal
kehrt mein Blick in's Thal,
wo dein Hüttgen ist
das der nie vergisst.

Hör der Trommelton
er ruft mich davon,
Anngen wie an dich
denke oft an mich.

Deux paillasses.

Par L. Gauchat, Zurich.

1. Patifou.

J'ai souvent eu l'occasion de comparer le lexique vivant de nos patois romands avec le vocabulaire indigène tel qu'il apparaît dans nos actes du moyen-âge et des temps suivants; bien que les mots extraits de nos documents d'archives soient les ancêtres de ceux employés aujourd'hui par nos paysans, bien qu'il s'agisse dans les deux cas d'une seule et même langue, saisie à deux époques diverses de son évolution, on est parfois frappé des contradictions qui résultent de leur confrontation. C'est souvent comme si on avait affaire à une autre langue. Ces considérations s'appliquent aussi au mot qui m'occupera ici. Les patoisants actuels expliquent le terme *patifou* par «bonasse, nigaud, demi-fou», etc., par toute la kyrielle d'expressions qui désignent celui qui manque de ce qu'on appelle si abusivement le sens commun. Dans les registres des Conseils d'Yverdon, on lit sous la date de 1638: «On fera faire au *Pattifol* Jean Jordan une casacque aux couleurs de la ville» (E. Mottaz, *Rev. hist. vaud.*, V, p. 284). Le *Pattifol* était donc un personnage officiel, pour avoir droit à un habit livré par la magistrature urbaine! Pour comble de disparate, Bridel indique dans son pseudo-roman *Le sauvage du lac d'Arnon*, p. 178, que *Patifou* est le nom d'un «bouffon de certaines fêtes villageoises, qui ont lieu le premier dimanche de mai», que «le *Patifou* amuse les assistants par ses grimaces, ses gambades, ses saillies».[1]) Dans le *Glossaire fribourgeois* de Grangier on rencontre un nouveau sens: le *Patifou* y désigne le «valet de ville, vidangeur, maître des basses œuvres, etc.». Il est vrai que Grangier ajoute: «Il est pris quelquefois dans le sens de *bonasse:* Un bon *patifou*». Enfin, un des correspondants du *Glossaire des patois de la Suisse romande*, M. Cardinaux, de Châtel-St. Denis, donne *patifou* comme équivalent

[1]) Bridel a admis dans son *Glossaire* la rédaction abrégée: *Patifou* s. m. le bouffon de certaines fêtes villageoises, le premier dimanche de mai (Nyon). L'explication plus générale par «bouffon, bateleur», qu'on lit dans l'édition de Favrat, manque dans les manuscrits autographes.

d'«épouvantail». Y a-t-il moyen d'établir un lien entre ces cinq significations? Quelle est parmi elles la plus ancienne? Permet-elle d'entrevoir l'origine du mot? Voilà les questions auxquelles j'essayerai de répondre.

Parmi les sens indiqués, c'est celui de bouffon des fêtes de mai qui m'a surtout engagé à parler de ce mot dans le cahier des *Archives suisses des traditions populaires* destiné à rendre hommage aux très grands mérites de leur fondateur et directeur, M. E. Hoffmann-Krayer. Mon cher collègue voudra bien me pardonner si je n'ai rien de plus solide ni de plus substanciel à lui offrir en cette occasion. Je commencerai donc par étudier le côté folkloristique du petit problème. Bridel n'est pas le seul qui donne le sens de bouffon des fêtes de mai. Nous lisons dans le *Conteur vaudois*, no. 23 de 1880: «Il paraît qu'autrefois les jeunes garçons et les jeunes filles s'affublaient, le premier dimanche de mai, de ce qu'ils avaient de plus brillant, se couronnaient de fleurs et ayant à leur tête le personnage le plus bouffon, déguisé d'une manière grotesque, et qu'on appelait le Fou de mai, en patois *Patifou* ou *Fou dai patté*, c'est-à-dire vêtu de chiffons de diverses couleurs; un arlequin». *Patifou sauvâdzo! Que n'est ni fou ni sâdzo!* est le début d'une chanson de mai en usage vers 1820 à Jongny, village vaudois à la frontière du canton de Fribourg, publiée par M. W. Robert dans le premier tome des *Arch. s. des trad. pop.*, p. 231. Ces paroles signifient: [Je suis le] «*Patifou* sauvage, qui n'est ni fou ni sage» et qui viens, à la tête de ma troupe volage, vous demander votre contribution en lard, en œufs, etc. On sait que le premier mai des enfants vont ou plutôt allaient — toute cette poésie s'en va — quêter de porte en porte, coutume autrefois particulièrement développée dans la Suisse romande. Les ménagères leur donnaient une petite pièce d'argent ou quelque chose à manger, puis le joyeux cortège continuait sa ronde en chantant. Ce n'est pas ici le lieu de refaire l'histoire[1]) de ces mœurs, notre attention se porte uniquement sur le personnage qui commande la petite bande et qui porte des noms différents selon les cantons: *Patifou* ne nous est attesté que pour Vaud;

[1]) Les lecteurs des *Archives* se rappellent sans doute les articles de Fr. Chabloz, *La fête de mai,* t. II, p. 14 ss; J. Volmar, *Us et coutumes d'Estavayer,* t. VI, voir spéc. p. 100 ss. Quelques chansons de mai ont été reproduites par M. A. Rossat dans le Folk-Lore Suisse, 3me année, p. 30—33.

à Genève il s'appelle le *folyu*, et dans le canton de Fribourg le *chèrvâdzo*, c'est-à-dire le *sauvage*. Les deux derniers noms font allusion à l'ancien costume du *Patifou*, composé de feuillages. Sur les traces de M. F. Neri, M. Bertoni, notre collègue de Fribourg, a identifié le *chèrvâdzo* avec l'ancien *Silvanus* et y a vu un symbole du printemps (*Bulletin du Glossaire des patois de la Suisse romande*, XII, p. 33 ss.). Celui de nos correspondants qui nous renseigne le plus exactement sur son compte, M. Octave Chambaz, bien connu aux lecteurs des *Archives*, s'exprime ainsi: «Les jeunes Fribourgeois venaient, en général, moins nombreux (que les Fribourgeoises passant au premier mai la frontière pour aller chanter dans les endroits voisins, ainsi à Rovray sur Yverdon, village de M. Chambaz). Le plus gros et le plus déterminé, déguisé en arlequin[1]) ouvrait la marche: c'était le *fou* ou *chóvadzou*. Son accoutrement se composait, de rigueur, d'un mince pantalon blanc, d'une chemise bariolée de morceaux d'étoffe de diverses couleurs, d'un masque, fait quelquefois en écorce de sapin, et d'une coiffure en carton de forme conique, haute de 60 à 70 cm, au sommet de laquelle flottait un véritable arc-en-ciel de rubans. Une bourse était attachée à sa ceinture, garnie de grelots qu'il faisait tinter en brandissant le sabre qu'il tenait à la main. Les suivants chantaient en bourdonnant devant chaque maison:

On.n å po sti chóvådzou,	Un œuf pour ce sauvage,
kə n'è ni fou ni chådzou;	qui n'est ni fou ni sage;
òna koua dè vi	une queue de veau
dèrai on chərəzi,	derrière un cerisier,
òna koua dè derbon	une queue de taupe
dèrai on bochon,	derrière un buisson,
lèva lou tyu,	lève le cul,
monchu.	monsieur.

Là-dessus le *fou* sautait et gesticulait autour de la maîtresse de maison, l'engageant par des gestes à remplir, à la fois, sa bourse et le panier porté par deux de ses camarades, lesquels seuls remerciaient. Car un bon *fou* (la règle est légendaire) n'ouvrait jamais la bouche que pour montrer les dents à ceux qui le renvoyaient bredouille. Mais les enfants, continue M. Chambaz, n'étaient pas les seuls à avoir le monopole

[1]) Cf. le *Fou dai patté* cité plus haut. Le costume est devenu variable. D'autre part, selon un de nos correspondants, *Patifou* désigne aussi les hommes masqués des cortèges de nouvel-an, du 2 janvier, ou de carnaval (Ormonts).

des «mois de mai». Les jeunes gens *(valè)* en organisaient aussi. Ils différaient de ceux des jeunes garçons en ce qu'il n'y avait pas seulement «le fou» qui fût déguisé, mais tous ceux qui y prenaient part, à l'exception toutefois des *valè* chargés de porter le panier aux œufs. C'étaient de vraies mascarades. L'on y exhibait les accoutrements les plus bizarres. L'un, qui s'était affublé d'un chapeau suranné, portait sur son pantalon de *grisette* un vêtement de femme et s'était couvert le visage de *rəzənà* (vin cuit de poires ou de pommes), sur laquelle il avait planté, ici et là, des plumes de poule. Tel avait un masque découpé dans une peau de chat, tel autre fait de grossière toile de chanvre enduite de suie. Une demi-douzaine accouplés simulaient un chameau, etc.» On voit que dans notre âge de décadence du folklore les traditions ne sont plus exactement observées et qu'à chaque signal tous les fous sortent de tous les trous.

Les *Fous de mai* sont aussi mentionnés par Fr. Chabloz, d'après Fr. Berthoud, à l'occasion d'une fête de mai célébrée à Fleurier en 1843. Ils étaient masqués et armés de lances de bois et secondaient les officiers en costume militaire chargés de maintenir l'ordre de long du défilé du cortège. Fidèles à leur caractère de fous, ils amusaient du reste le public «en faisant sur la route mille folies» *(Archiv. s. des trad. pop.*, II., 21).

Faute de moyens d'information suffisants, je ne puis pas dire si le fou de mai a porté ou porte en France un nom semblable à notre *Patifou*. En Italie où, comme on sait, le *Calendimaggio* est resté, dès le moyen-âge, une des fêtes les plus populaires et souvent célébrée avec une pompe sans pareille, je ne trouve rien de tel. Les jeux dramatiques joués à cette occasion, les *Maggi*, connaissent un personnage comique, qui s'appelle simplement *il buffone.*[1]) Jusqu'à plus ample documentation, il me semble par conséquent difficile de décider si *Patifou* a été chez nous d'abord un terme en quelque sorte officiel pour un fou de circonstance, ou si la valeur plus générale de *demi-fou*, etc., que lui donnent nos patois, est plus ancienne. La dernière alternative paraît cependant plus probable, car c'est la seule acception qui règne en dehors du canton de Vaud. Même nos correspondants vaudois la connaissent mieux que l'autre; ils traduisent le mot par

[1]) On sait quel cas A. D'Ancona fait de ces jeux dans ses deux beaux volumes sur les origines du théâtre italien.

«grand nigaud, niais, imbécile, personne qui comprend difficilement ou à qui l'on peut tout faire accroire, bonasse, dandin (?), balourd»; dans le canton de Fribourg on lui donne pour équivalents: «naïf, lourdaud, borné, stupide»; en Valais, où il possède très peu de vitalité, il a le sens d'«imbécile, mi-fou» ou est un de ces termes satiriques nombreux sans signification bien précise.[1]) Les rares apparitions du mot dans la littérature patoise[2]) ou dans les vocabulaires inédits ne nous avancent guère. A noter cependant que dans le plus ancien glossaire vaudois conservé, celui du doyen Henchoz, de Rossinière, du commencement du XIXme siècle, il est défini ainsi: «demi-fou, mais affecte d'être dans cet état plutôt qu'il ne s'y trouve réellement», ce qui s'accorde un peu avec le «ni fou ni sage» des chansons de mai. Dans Wehrli-Boisot, *Der Kanton Waat*, II, p. 32 (traduction de l'ouvrage de L. Vulliemin) nous lisons: «Die Kobolde übten unaufhörlich ihre Neckereien an Meistern und Knechten, zumal aber an den armen *djozon*, den *nigedouilles* (Tölpel), *benioka, patifous* (Einfältigen und Trägen) und den *dzéroud* (Einfaltspinseln)», d'où il serait erroné de conclure que le mot signifie «paresseux». C'est une mauvaise traduction ou il faut entendre «die Trägen des Geistes».[3]) Le *vocabulaire* de Dumur explique notre expression par «bouffon, facétieux, qui ne cherche qu'à faire rire», ce qui se rapproche de la définition rapportée plus haut de Bridel.

Le canton de Vaud a tiré du substantif *patifou* un verbe *patifoulā*, peu attesté, que Dumur traduit par *batifoler*, et un dérivé *patifouliyè*, que Mme Odin *(Glossaire de Blonay)* identifie avec *batifolage*. Plusieurs de nos correspondants se demandent s'il n'y a pas parenté entre le mot romand et son correspondant sémantique français. Un philologue objectera tout de suite qu'en franco-provençal un *b* ne saurait devenir un *p*. Mais souvent les naïfs ont raison, et tant que l'histoire du mot français ne sera pas mieux élucidée, je ne renonce pas à y voir un rapport.[4]) Le *p* peut provenir d'une ingérence

[1]) *Gró patiflou*, «grand garçon», Praz-de-Fort, doit être le même mot. — [2]) On rencontre une fois la forme *tatifou* (Conteur Vaudois, 1903, no. 20); c'est une faute d'impression ou une contamination avec *tatipotse* ou autres mots ayant à peu près le même sens. — [3]) Dans l'édition française tout ce passage a été supprimé. — [4]) *Battifolle* italien signifie «rempart»; il apparaît souvent comme nom de lieu, voir Skok, *Die Verbalkomposition in der romanischen Toponomastik (Prinzipienfragen* Meyer-Lübke, II. p. 10—11); en France *batifol* désigne une espèce de moulin (chartes du moyen âge et noms de lieux);

d'un autre mot, par exemple de *pata*, chiffon (cf. *fou dai pattè!*) ou du radical répandu *patar* = battre. L'alternance des consonnes initiales *b* et *p* se retrouve dans *bataclan* et *pataclan*, dans le terme savoyard *a patacou*, «à califourchon» (Constantin-Désormaux), qui pourrait bien dériver de l'italien *batticollo*, etc. Mais laissons ces considérations philologiques encore prématurées et déplacées ici, et revenons à notre *patifou*. J'ajouterai seulement que l'expression n'a pas l'air d'un mot romand et qu'elle doit être venue de loin.

Les quelques mentions de notre mot dans des documents d'archives vaudoises nous le font voir sous un nouveau jour. On lit dans A. Crottet, *Histoire et annales de la ville d'Yverdon*, p. 329 (année 1594): «on nomme un *patifol* pour chasser les chiens hors de l'église». Notre correspondant Fr. Isabel, d'Ormont-dessus, écrit: «en 1596, il fallut établir, à Lausanne même, un *patifou*, dont les fonctions consistaient entre autres à assister aux prédications et à chasser hors de l'église les pourceaux et les chiens». Il n'a malheureusement pas indiqué sa source et n'a su la retrouver depuis. M. E. Mottaz (voir l'article *Patifou*, cité ci-dessus, p. 141, de la *Revue hist. vaud.*, t. V, p. 283—285) a trouvé en outre la mention suivante dans les registres des Conseils d'Yverdon, sous 1631: «la pension de l'ung des *pattifoux* sera retranchée et l'autre restera entr'eux et s'ils ne s'en veulent contenter, on fera publier à qui moins exercera ladite charge». A la date 1638 suit la mention où il est question de faire au *Pattifol* une casaque aux couleurs de la ville. Enfin une note manuscrite conservée à la Bibliothèque puplique d'Yverdon et découverte par le même historien, dit ceci: «Le *Pattifol* ou *Battifol* signifie un bouffon qui amuse le peuple». M. Mottaz n'indique pas l'âge de ce document. De toutes ces pièces, il déduit que «la plupart de nos villes suisses avaient autrefois un *Patifou* officiel ou bouffon». Une

---

Godefroy cite un exemple de *batifol* = «homme de plaisir»(?). Dans les dialectes du Midi de la France, on rencontre *patufèu* «tripotier, flagorneur, diseur de riens, benêt», etc. et le verbe *patufela*, «bavarder». Ce verbe occupe une très grande aire, il se rencontre dans la Haute-Italie et jusqu'en réto-roman. A ce groupe se rattachent de nombreux mots: *batıfèl*, caquet; *batifela* ou *batifoula*, conter des bourdes; *catifoula*, folâtrer; *cabifòu*, tête folle, etc. etc. Bien habile sera celui qui trouvera le fil d'Ariane à travers ce dédale. Mais il me semble en attendant qu'il faut partir du sens primitif *bats-le fou*, c'est-à-dire le soufflet, pour arriver à celui de *traquet* de moulin, à moulin à paroles, etc. Plusieurs thèmes ont part à cette histoire: *vertebellum*, etc.

bonne vieille fribourgeoise que je consultais sur notre mot, me dit qu'elle croyait que *Patifou* avait été le nom des bouffons des comtes de Gruyère. Le légendaire *Chalamala* aurait donc été, lui aussi, un *Patifou.*

Il n'y a certes rien à tirer de ce pseudo-souvenir moderne, et je me demande, si vraiment une petite ville vaudoise, comme Yverdon, pour ne pas généraliser la question, se croyait obligée de salarier un fou. Dans quel but aurait-il été nommé? Pour figurer dans les cortèges de mai? Cela n'a rien d'impossible. Mais n'aurait-on pas trouvé des personnes de bonne volonté à cet effet? Fallait-il un fou pour chasser les chiens de l'église? Je crois avoir trouvé une autre solution de ce problème: je suis porté à voir dans ce personnage officiel une espèce de *Bettelvogt.* Quand celui-ci fut institué par LL. EE. de Berne, après la conquête du Pays de Vaud[1]), on chercha à baptiser d'un sobriquet patois ce fonctionnaire, que tout le monde ne devait pas accueillir avec le même empressement. Et on tomba sur *Patifou*, qui était un mot drôle et qui ressemblait à *Bettelvogt.* On inventa bien aussi les termes de *chasse-coquins*, *chasse-gueux*, etc., mais *Patifou* l'emportait, comme dirait M. Ch. Bally, par son pouvoir évocateur. Il n'existe pas de livre, à ma connaissance, sur le *Bettelvogt*, ses attributions, son histoire. Mais il est possible qu'on lui ait confié non seulement le soin de traquer les vagabonds comme on fait la chasse aux bêtes fauves, mais aussi celui de chasser les chiens de l'église. On peut même admettre que dans ses temps de déclin il ait exercé les fonctions de valet de ville ou vidangeur qu'on attribuait au *Patifou* de Fribourg.[2]) Il existe dans cette ville, aux Archives cantonales, un très précieux recueil de vieux mots, fait par l'ancien archiviste J. Schneuwly. Son successeur, M. de Raemy, a bien voulu le consulter pour voir si notre mot ne s'y trouvait pas, et il y a rencontré la mention: «*Bettelvogt*, autrement dit *Patifoux*», d'après un «Rôle des Etrangers de la bannière de la Neuveville de 1687» (Arch. cant. de Fribourg, Stadtsachen C, 1600—1699). M. de Raemy, continuant ses recherches, m'a enfin commu-

[1]) Est-ce par hasard que les premières mentions d'un *Patifol* datent de 1594 et 1596? — [2]) Le *Glossaire* de Bridel contient l'article: *Patisou*, s. m. Cureur de retraits, gadouard, vidangeur (Fribourg). C'est évidemment une faute de lecture pour *Patifou.* L'erreur existe déjà dans les deux manuscrits autographes.

niqué le billet suivant: «Un de mes amis me dit qu'il y a 60 ans on entendait par *patifou* à Fribourg le balayeur des rues, et lorsqu'on avait quelque cour ou place à nettoyer, on faisait appeler le *patifou*, qui demeurait dans la maison dite „la maison du *patifou*". Mon ami m'ayant désigné exactement cette maison, il se vérifie que c'est celle du „Bettelvogt", maison appartenant à l'Etat, qui y logeait ce fonctionnaire.»

Resterait à expliquer la cinquième des significations mentionnées au début de cet article, celle d'épouvantail. Notre correspondant de Châtel-St. Denis, le seul qui paraisse connaître cette acception, accompagne son explication d'un petit dessin qui représente une sorte de gibet auquel pendent, des deux côtés, deux mannequins, destinés à effrayer les oiseaux. Ces mannequins auraient-ils été appelés *patifous*, à cause de leur ressemblance avec l'habit rapiécé d'un fou de mai? Ou la fantaisie populaire aurait-elle imaginé le *Bettelvogt* pendant à la place de ceux qu'il envoyait à la potence? Ou est-il enfin permis de penser à une origine tout-à-fait occasionnelle? M. Mottaz termine son article par l'anecdote suivante, tirée du manuscrit de la Bibliothèque d'Yverdon: «J'ai vu dans mon enfance, à Moudon, un homme nommé le *fou de Bulle*, qui de plus était fifre, amuser le public le premier dimanche de may (donc un *Patifou*). Il avait un habit mi-partie, aux couleurs de la ville, qu'on lui donnait tous les deux ans.[1]) Les jeunes gens de la ville le grisèrent un soir et, ayant dépendu l'enseigne du *Grand Cerf*, l'y suspendirent en sa place. Il y resta jusqu'au matin, où sa femme vint le dépendre, ce qui fit une bonne scène». Or, comme Châtel-St. Denis n'est pas si éloigné de Moudon ......

Les mots sont voyageurs, ils rencontrent le long de leur route, tout comme nous autres, des compagnons qui exercent sur leur caractère une profonde influence, leur vie prend un nouveau sens, le hasard enfin peut les transformer à nouveau, et on les reconnaît à peine.

2. *Prevè.*

La note suivante n'est qu'une addition aux *Notes de folklore suisse*, publiées par M. A. van Gennep dans le *Folk-Lore Suisse*, année 5 (1915), page 6 ss. J'avais cité dans ma

[1]) Il serait donc un fou officiel. Mais l'auteur inconnu dit ailleurs qu'il n'était pas payé par la ville, mais par le public.

Trilogie de la vie (Bulletin du Glossaire, X, page 8) la petite chanson suivante que le père adressait autrefois dans le canton de Vaud à une épouse au moment où elle quittait la maison paternelle:

Pliaura, poura épausa,	Pleure, pauvre épouse,
Poura malhirausa,	Pauvre malheureuse,
Bèse lo coumachlio	Baise la crémaillère
Po lo dèrai iadzo.	Pour la dernière fois.
Passa lo lindai	Passe le seuil
Po lo dèrai pas.	Pour le dernier pas.
Jamé dé ta via	Jamais de ta vie
Te ne chai revindri	Tu ne reviendras ici
Tant à ton prevai.	Jusqu'à ton ...?

Ne sachant que faire du mot *prevai*, je l'avais laissé sans traduction. M. van Gennep propose de corriger: «*tant qu'à ton premi*», «jusqu'à ton premier (sous-entendu *enfant)*» et rappelle une coutume répandue chez les peuples demicivilisés et sporadiquement en Europe, selon laquelle la maison paternelle était interdite à la nouvelle mariée jusqu'à ce qu'elle fût mère. M. Rossat ajoute en note que du reste *premi* rime mieux avec *revindri*. Corriger une leçon en se basant sur une tradition dont l'existence chez nous n'est pas démontrée peut déjà paraître un peu risqué. La philologie est aussi revenue de sa manie de tout vouloir rectifier ce qu'elle ne comprenait pas. On a beaucoup abusé de cette méthode en éditant les textes. M. Morf, entre autres, s'est fortement élevé là-contre, notamment dans une critique de l'*Archiv f. d. Stud. d. neueren Sprachen*, t. 132, p. 257, où il dit: «Wir strafen einen alten Dichter, der sich einen Normannen nennt, Lügen wegen seiner Reime. Von solcher Starrheit müssen wir zurückkommen und müssen, wie ich mir anderswo zu sagen erlaubte,[1]) in der Interpretation der alten Texte weniger schulmeisterlich sein und mehr lernbegierig als korrigierfreudig werden.» Ce qui est vrai pour les textes du moyen âge, l'est aussi pour nos documents patois: il faut apprendre à mieux respecter la tradition. Cela ne signifie pas, bien entendu, qu'il faille accepter chaque leçon et qu'on ne doive pas corriger un passage évidemment fautif. Notre petite chanson se trouve dans le *Recueil Corbaz*, dont le texte laisse énormé-

[1]) Sitzungsber. d. preuss. Ak., 1911, XXXII, p. 700; Bericht über d. Verh. der XV. Tagung des allg. d. Neuphil. Verbandes in Frankfurt a. M., 1912, p. 39.

ment à désirer (p. 204). Dans la table, p. 214, le compilateur indique comme source un M. Troyon, que je ne puis identifier. Le vers en question *tant à ton prévai* n'est certainement pas correct; il faut lire *tant qu'à* .... Aucun de nos dialectes ne dit *tant à* pour *jusqu'à*. Mais aurait-on défiguré un mot si ordinaire que *premi* jusqu'à en faire *prevai?* L'argument mis en avant par M. Rossat n'est pas non plus concluant. Après avoir collectionné tant de chansons populaires, il sait mieux que personne combien ces poésies voyagent et tous les dégâts que la rime en subit. Mais je tiens en réserve un meilleur atout: le mot *prevai* existe. L'état présent du classement des matériaux du *Glossaire romand* me permet même de le localiser exactement. Il se prononce *prəvè* et signifie «paille qui a servi de couche, quelquefois le foin sec qui en tient lieu dans les hauts alpages». Dans l'*Agace*, n° 16, on donne à une jeune fille qui pourrait héberger un galant (Kiltgänger) l'admonition: *su le prevet fé tè qrendrè*, «sur la paillasse fais-toi craindre». Il y a aussi un verbe *prəvəsi*, «brasser, secouer la paillasse en faisant le lit». Cette petite famille de mots est particulière aux Alpes vaudoises. C'est donc de là que doit provenir la variante citée des adieux du père à sa fille, et les vers restés obscurs signifient: «jamais de ta vie tu ne reviendras coucher dans ton lit de jeune fille», pensée simple et forte et exempte de toute superstition. La localisation de la pièce apporte un petit triomphe à M. Rossat: dans cette contrée «tu reviendras» ne sonne pas *revindri*, comme dans d'autres parties du canton, mais *rəvindré*, ce qui rime plus ou moins bien avec *prəvè*.

Zum Kiltgang.

Von P. Geiger, Baden.

Das Folgende ist ein Versuch, den Kiltgang in die Hochzeitsbräuche einzureihen, in deren Kreis er mir zu gehören scheint. Wenn auch eine Erklärung des Brauches kaum gelingen wird, so kann doch vielleicht ein Vergleich mit ähnlichen und gleichen Sitten einiges Licht darauf werfen. Es herrscht zwar gerade bei Schilderungen des Kiltgangs in manchen Quellen eine unangenehme Unklarheit, weil besonders die älteren Berichterstatter oft nur andeutend zu beschreiben wagen, was sie manchmal nicht einmal genau kennen konnten, und weil ferner oft unter der gleichen Benennung voneinander abweichende Bräuche verstanden werden; so können z. B. in der Schweiz „Kiltgang" und „dorfe" Abendbesuche befreundeter Familien oder aber Besuche des Burschen bei einem Mädchen bedeuten. Ich muss hier unterlassen, auf diese Namen näher einzutreten, obschon vielleicht auch in ihnen („Bettfreien"[1]), „Nachtfreierei")[2]) Fingerzeige für eine Erklärung liegen, und ich möchte nur den Kiltgang im engern Sinne berücksichtigen.[3]) Darunter verstehe ich die nächtlichen Besuche eines oder mehrerer Burschen bei einem Mädchen (gewöhnlich entscheidet sich das Mädchen schliesslich für einen, und dann hat dieser allein das Recht des Besuchs). Es empfängt den Besucher am Fenster, oder lässt ihn in die Wohnstube oder in seine Kammer ein. Dann teilt der Bursche angekleidet das Lager mit dem Mädchen und verlässt es gegen Morgen wieder. Die einen Berichte beteuern, dass das Beiliegen enthaltsam sei, andere geben zu, dass diese Sitte nicht immer streng gewahrt bleibe. In dieser Form finden wir den Brauch in manchen Gegenden, hauptsächlich in der Schweiz, in Deutschland, Österreich und Skandinavien.[4])

[1]) Zschr. d. Ver. f. Vk. 7, 393. — [2]) T. Norlind, Svenska allmogens lif 1, 585 f. — [3]) Ausser zahlreichen schweizerischen Berichten über den Kiltgang habe ich hauptsächlich benützt die bei P. Sartori, Sitte und Brauch I. 51 angegebenen; ferner: F. S. Krauss, Sitte und Brauch der Südslaven 130 ff. 157, 455 ff.; Norlind a. a. O.; Troels Lund, Dagligt liv i norden i det 16de aarhundrede. Folkeudgave 9, 11 ff.; Statistique générale de la France. Mont Blanc (1807) 293. — [4]) Viele Belege finden sich schon in: F. Ch. J. Fischer, Über die Probenächte der deutschen Bauernmädchen (Neudruck o. J. Leipzig).

Den freien geschlechtlichen Verkehr mit mehreren Burschen trifft man allerdings beim Kiltgang selten sicher bezeugt. Bei den Kroaten aber kann z. B. ein Mädchen mit mehreren Burschen verkehren, bis es schwanger wird und dann einen von diesen als Vater bezeichnet, der es heiraten muss,[1]) und Gleiches wird auch von den Südsee-Insulanern, Japanern und andern berichtet.[2]) Mit dieser Freiheit verbunden ist eine Missachtung der Jungfrauschaft, wie sie sich etwa bei unzivilisierten Völkern deutlich offenbart.[3])

Oft wird angegeben, dass ein Kilter so lange mit dem Mädchen verkehrt, bis es schwanger wird, worauf schnell Verlobung und Hochzeit folgen. Häufig finden wir aber auch die Erlaubnis des geschlechtlichen Verkehrs sofort nach Annahme der Werbung, nach der Verlobung: diese erlaubt die sexuelle Vereinigung. Bei den Baschkiren darf nach der Vereinbarung des Kaufpreises der junge Mann das Mädchen besuchen; wenn Kinder geboren werden, erzieht sie die Mutter des Mädchens. Die eigentliche Hochzeit findet erst nach vollständiger Erlegung des Kaufpreises statt.[4]) Auch in Deutschland hat an manchen Orten das Brautpaar in der Zeit zwischen Verlobung und Hochzeit das Recht ehelichen Zusammenseins: „Brautleute sind vor Gott Eheleute".[5])

Hie und da ist der Besuch des Bräutigams bei der Braut ausdrücklich nur zur Nachtzeit erlaubt und vorgeschrieben, dass er sie vor Tagesanbruch, ungesehen, verlassen müsse.[6]) Auch beim Kiltgang wird darauf geachtet, dass der Bursche vor dem Morgengrauen Abschied nimmt. Bei den Esten besucht der Bräutigam die Braut nach angenommener Werbung regelmässig und schläft bei ihr, aber gewöhnlich keusch.[7]) Anderseits wieder gilt nach altem Recht das Beilager auch als Ehevollzug.[8])

Einen bedeutenden Fortschritt in den Beziehungen zwischen Kilter und Mädchen bildet oft der Übergang vom „Fensterlen" im eigentlichen Sinn (d. h. von der Unterhaltung der Beiden durchs Fenster) zum Einlass in die Kammer. Ähnlich geschieht oft die Verlobung schon durch den feierlichen Ein-

[1]) F. S. Krauss 157. — [2]) H. Ploss, Das Weib in der Natur- und Völkerkunde 10. Aufl. v. Bartels I. 569; vgl. Zschr. f. Ethnol. 8, 140 ff. — [3]) Ploss I. 568; A. v. Gennep, Les Rites de Passage 100 f. — [4]) v. Gennep 170 ff, ähnlich 182 f. — [5]) P. Sartori a. a. O. I. 58; H. Bächtold, Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit I. 230, vgl. 101. — [6]) E. Crawley, The mystic Rose (1902) 332. — [7]) L. v. Schroeder, Die Hochzeitsbräuche der Esten 192 ff. — [8]) J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer [4] I. 609.

tritt des Burschen in das Haus des Mädchens.[1]) Das Mädchen, das mehrere Kilter empfängt, entscheidet sich schliesslich für einen als Liebhaber, der dann allein das Recht des Besuches hat;[2]) diese Auswahl des Mädchens scheint frei zu sein, geschieht aber allerdings oft nur unter dem stillschweigenden Einverständnis der Eltern. Ein solches Selbstverfügungsrecht des Mädchens auch bei der Heirat scheint trotz den alten Rechtsbräuchen, die das nicht einräumen wollen, doch schon in alter Zeit bestanden zu haben.[3])

Ist der Beischlaf gestattet, so kann Schwängerung eintreten. Ein Kilter ist durch die Sitte verpflichtet, das Mädchen zu heiraten, das ein Kind von ihm trägt: die Schwangerschaft verpflichtet ihn zur Ehe, während er vorher die Bekanntschaft wieder abbrechen konnte. Ähnliches finden wir in der Sitte der Probeehen, die durch die Geburt eines Kindes fest werden;[4]) ein Mädchen muss ihre Ehefähigkeit erst durch die Geburt eines Kindes beweisen.[5]) Der Zustand einer Frau bis zur ersten Schwangerschaft gilt als ungewiss.[6]) Eheleute begehren die kirchliche Trauung oder fangen den gemeinsamen Haushalt erst vor der Geburt eines Kindes an.[7]) Hierher gehört wohl auch der Brauch, Wöchnerinnen, die im ersten Kindbett verstorben sind, wie Jungfrauen zu begraben.[8])

Die Verlobung erlaubt also die sexuelle Vereinigung, während die Schwangerschaft erst den eigentlichen Ehevollzug nach sich zieht; vorher gilt das Mädchen noch nicht eigentlich als Frau, dies wird es erst durch die Schwangerschaft oder die Geburt eines Kindes.

Die andere Seite des Kiltgangs ist das keusche Beilager. Auch diese Sitte findet sich nach Annahme der Werbung.[9]) Man könnte vermuten, dass es an Stelle des wirklichen Beiliegens, des Ehevollzugs getreten und zum symbolischen Vollzug geworden wäre. Aber auch nach Vollzug der Hochzeitszeremonien wird oft noch Enthaltsamkeit verlangt, es sind die sogenannten Tobiasnächte, die gewöhnlich 3 Tage dauern (aber auch länger).[10]) Den gleichen Zweck erreicht auch die Rückkehr der Frau ins

[1]) H. Bächtold, I. 45. — [2]) Troels Lund 9, 15 f. — [3]) J. Grimm a. a. O. 583; Zsch. f. Ethnol. 8, 140 ff.; vgl. auch E. Herpin, Noces et baptêmes en Bretagne (1904) 31 f. — [4]) Ploss 705 ff. — [5]) v. Gennep 67. — [6]) ibid. 184. [7]) Sartori, I. 58 u. 112. — [8]) Sartori, I. 153 — [9]) Statistique de la France a. a. O.; L. v. Schroeder a. a. O.; v. Gennep 181. — [10]) L. v. Schroeder 208 ff.; F. S. Krauss a. a. O. 455 ff. (bis zu einem halben Jahr); A. Weber, Indische Studien V. 330 f. (bis zu einem Jahr).

Haus der Eltern für einige Zeit.[1] Der Grund dieser Enthaltsamkeit liegt in der Furcht vor Dämonen,[2] und die Enthaltsamkeit erstreckt sich oft noch auf weitere Dinge (Schlaf, Sprechen, Ansehen). Die Furcht vor den gleichen bösen Einflüssen ist auch in folgenden Bräuchen zu suchen: der erste Beischlaf (oder der Beischlaf im ganzen ersten Jahr) muss in der Dunkelheit vollzogen werden, und der Mann muss vor Tagesanbruch weggehen.[3] Der Brautstand wird als gefährlich angesehen, die Verlobung geheim gehalten, die Werbung abends vorgenommen.[4] Ich erwähne diese Sitten darum, weil ja auch der Kiltgang in der Dunkelheit unternommen wird, und weil auch hier der Bursche sich etwa unkenntlich zu machen sucht (heute allerdings wegen der Gefahr, die ihm etwa von Nebenbuhlern droht).

Und wie die geschlechtliche Enthaltsamkeit bei der Hochzeit etwa dadurch erreicht wird, dass sich eine Person zwischen die Beiden legt,[5] so finden wir den gleichen Brauch beim Kiltgang, wenn sich eine Gespielin des Mädchens zu dem Paare legt.[6]

Zum Schlusse möchte ich noch auf einige Parallelen zwischen Kilt- und Hochzeitsbräuchen hinweisen, die an sich weniger wichtig sind, aber auch in den Zusammenhang hineingehören. Wie der Bursche etwa die Werbung in Gesellschaft anderer Burschen unternimmt,[7] so besucht der Kilter oft auch zuerst das Mädchen gemeinsam mit Kameraden und geht erst allein, wenn es ihn sicher aufnimmt. Dass Verlobung und Kiltgang geheim gehalten werden, ist schon oben bemerkt worden. Die Verlobung wird etwa auch durch einen Trunk bestätigt; hie und da bringt der Werber den Wein mit;[8] ähnlich spielt auch die Bewirtung beim Kiltgang eine Rolle, und auch hier liefert etwa der Bursche das Getränk. Die Werbung geschieht oft durch formelhafte Reden,[9] manche Kiltsprüche scheinen mir als eigentliche Parodien zu solchen Werbereden verfasst worden zu sein. Auswärtige Kilter werden wie auswärtige Freier ungern gesehen und misshandelt. Für den Kiltgang gelten als bevorzugt meist die gleichen Tage, die auch für die Hochzeit mit Vorliebe gewählt werden: Dienstag, Donnerstag und Samstag.[10]

---

[1]) Sartori, I. 111 f. — [2]) Crawley 342 f.; E. Fehrle. Die kultische Keuschheit im Altertum 40. — [3]) Zsch. f. Ethnol. 8, 180 ff.; v. Gennep 170 f.; Crawley 332. [4]) Bächtold, I. 25 f. 224 f. — [5]) Crawley 343 f.; E. Samter in den Neuen Jahrb. f. d. klass. Altert. 35, 90 ff. — [6]) Norlind, a. a. O. 586. — [7]) Bächtold, I. 18. — [8]) Bächtold, I. 24 f. — [9]) Bächtold, I. 20 u. 28. — [10]) Sartori, I. 60 f.; vgl. F. S. Krauss 455.

Wenn der Brauch, dass die Mutter des Mädchens dieses und den Kilter am Morgen mit Kaffee bewirtet,[1] sich wirklich auf den Kiltgang bezieht, so wäre es eine auffällige Parallele zu dem Hochzeitsbrauch, wonach dem jungen Paar am Morgen etwa ein Huhn oder Wein gereicht wird.[2]

Ich glaube keineswegs mit diesen Vergleichen einen strikten Beweis geführt zu haben, dass der Kiltgang ein bestimmter Hochzeitsbrauch sei. Ich vermute nur, dass in den verschiedenen Zügen, die ich oben erwähnte, Rudimente solcher erhalten seien, die durch den Einfluss des Rechts und der Kirche auf die Eheschliessung immer mehr zurückgedrängt worden wären. So liegt vielleicht in der Aufnahme eines bestimmten Burschen als Kilter in die Kammer eine Annahme der Werbung. Das Beiliegen verschiedener Bursche fände seine Erklärung durch die anfangs erwähnten Bräuche (freier geschlechtlicher Verkehr). Das Beilager eines einzelnen Burschen dagegen könnte man als (wirklichen oder symbolischen) Ehevollzug auffassen, worauf dann die eigentliche Hochzeit, das Zusammenziehen der Beiden, erst als Folge der Schwangerschaft erfolgte. Die Dämonenfurcht aber könnte dazu führen, ein Beilager nur vorzutäuschen und den wirklichen Ehevollzug hinauszuschieben.

---

[1]) Ich habe diesen Brauch nur zweimal erwähnt gefunden: Voyage de M. de Mayer en Suisse en 1784 I. (1786) 224 und Alemannia 4. 10 ff. (Bericht von 1790) und ich vermute einstweilen noch, es liege eine Verwechslung vor. — [2]) J. Grimm a. a. O. I. 609.

Die blaue Farbe bei den Totenbräuchen.

Von Paul Geiger, Baden.

Im allgemeinen ist man heute gewohnt mit allem, was bei Toten- und Bestattungsgebräuchen vorkommt, die schwarze Farbe zu verbinden; daneben kommt allerdings hie und da noch die weisse vor, ganz selten auch die blaue. Dass es sich hiebei nicht um einen blossen Zufall handle, hat schon Weinhold vermutet,[1] und ich glaube dies durch eine Zusammenstellung von Totenbräuchen, bei denen die blaue Farbe vorkommt, beweisen zu können. Ich beschränke mich dabei hauptsächlich auf schweizerische und deutsche Gebräuche. Blaue Särge werden gebraucht für ledige Verstorbene, Kinder und Wöchnerinnen,[2] blaue Leichentücher für Ledige und Kinder,[3] blaue Grabkreuze für Kinder, Ledige und Kindbetterinnen.[4] Blau kommt auch noch in der Trauerkleidung vor: blaue Kopfbedeckung der Frauen,[5] blaue Schärpen der sargtragenden Jungfrauen beim Begräbnis einer Gespielin,[6] blaue Trauermäntel der Träger und Leidtragenden,[7] blauer Kittel des Leichenfuhrmanns,[8] blaue Röcke, Jacken oder blauer Streifen am Rock der Frauen[9] und endlich blaue Schürze der Frauen.[10] Auch bei der Kleidung der Leiche finden wir die blaue Farbe: blaue

[1]) Zschr. d. V. f. Vk. 11, 83. — [2]) Wallis: Bern. Tagbl. 1904, 25. Apr.; Gauchat, La Trilogie de la vie 87 = Bulletin du Glossaire 13 (1914) u. mündl.; Westböhmen: Al. John, Sitte, Brauch und Volksglauben im deutschen Westböhmen 174 f. Nordböhmen: Z. f. östr. Vk. 4, 268. Steiermark, ib. 294. — [3]) Gauchat 90. Thüringen: Z. d. V. f. Vk. 6, 182. — [4]) Gauchat 91; Stebler, Am Lötschberg 104, ebenso in Risch (Zug), Ehrendingen (Aargau) und sicher noch weit verbreitet. Thüringen: Z. d. V. f. Vk. 6, 182. Steiermark: Z. f. östr. Vk. 4, 264. Oberbaiern: Bavaria I. 412 (f. Unverheiratete?). — [5]) Gauchat 96; Rochholz, Deutscher Glaube u. Brauch II. 277; Z. d. V. f. Vk. 11, 83. — [6]) K. Reiser, Sagen, Gebräuche u. Sprichwörter des Allgäus II. 300; H. Höhn, Mitt. über volkstüml. Überlieferungen in Württemberg. No. 7, 340. — [7]) Fr. Schönwerth, Aus der Oberpfalz I. 256; Rochholz II. 277 (Baiern). — [8]) Z. f. rhein. u. westf. Vk. 5. 259. — [9]) Schw. Arch. f. Vk. 19, 160 ff. Tafel XII fällt das Vorwiegen der blauen Farbe beim Gewand des einen Mädchens (in Trauer) auf; Höhn a. a. O. (Dunkelblau = Halbtrauer); Z. d. V. f. Vk. 16, 169 und 19, 263 f.; vgl. 11, 83. E. H. Meyer, Deutsche Volkskunde 273. Vgl. Bavaria I. 1012. Zsch. f. Ethnol. 8, 184; Z. d. V. f. Vk. 23, 264. — [10]) Schönwerth 1. 255. vgl. Rochholz II. 276 (Allerseelen).

Schürze für Frauen und blaue Bänder für Ledige und Kinder.[1]) Blaue Totenbretter werden hie und da erwähnt;[2]) vereinzelt wird der Brauch genannt, beim Leichenzug einen blauen Wollfaden um einen Baum zu winden.[3]) Bei den Arabern schwenken die Frauen bei der Totenklage nach dem Begräbnis dunkelblaue Tücher.[4]) Schliesslich könnte man auch noch die verschiedenen blauen Grabblumen erwähnen.[5])

Auffallen muss zunächst, dass sich der Gebrauch der blauen Farbe z. B. bei Särgen, Kreuzen etc. auf Kinder, Ledige und Wöchnerinnen beschränkt, ferner dass auch die blaue Schürze eine besondere Rolle zu spielen scheint. Zu einer Erklärung kann vielleicht ein Überblick über die weitere Verwendung dieser Farbe in andern Bräuchen führen. Und dabei fällt einem bald auf, dass Blau besonders im Abwehrzauber eine wichtige Rolle spielt; hierzu wird man auch den Heilzauber rechnen dürfen, weil ja sehr oft Krankheiten deutlich dämonischen Einflüssen zugeschrieben werden, die man dann eben durch irgend einen Zauber abzuwehren sucht. So sollen den bösen Blick blaue Perlen und Amulette brechen,[6]) blaue Fäden, Bänder, Schürzenbänder, Schürzen, Tücher und Blumen helfen gegen allerlei Krankheiten.[7]) Auch in andern Fällen sollen blaue Gegenstände Dämonen fernhalten: die Tür wird z. B. mit einem blauen Schürzenband zugebunden, um einen Wassergeist oder sonst einen Dämon abzuhalten,[8]) eiserne Gegenstände in eine blaue Schürze gewickelt und vor die Stalltüre gelegt bewahren das Vieh vor Schaden.[9]) Den gleichen Zweck, Abwehr schädlicher Einflüsse, wird die blaue Farbe wohl auch in folgenden Bräuchen haben: Gespann und Fuhrmann des Brautwagens tragen blaue Bänder,[10]) die Braut soll während der Trauung eine blaue Schürze tragen,[11]) der Bräutigam trägt einen blauen Rock,[12]) der Grund des Hochzeitbettes wird blau

---

[1]) Schönwerth 1. 244; Höhn 321. — [2]) Deutsche Gaue 11, 243 ff.; Schönwerth I. 252 f.; Rochholz II. 277. — [3]) Sartori, Sitte u. Brauch I. 149. — [4]) J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums 181. — [5]) Singrün: Schweiz. Idiotikon 5, 90 f., Frühlingsenzian: ib.; vgl. Z. d. V. f. Vk. 11, 210 ff. (Veilchen, Rittersporn u. a.). — [6]) Arch. 17, 15; Abeghian, Der armenische Volksglaube 91; Andree, Ethnogr. Parallelen 41; s. bes. Z. d. V. f. Vk. 23, 263 und Wien. Z. f. d. Kunde d. Morgenl. 17, 223 — [7]) Wuttke [3] 328, 350, 356, 357; Rochholz II. 275; Wien. Z. f. d. K. d. M. 17, 223; Z. d. V. f. Vk. 24, 16. — [8]) Wuttke [3] 382; Sartori II. 24. — [9]) Grimm, D. Myth. III. 460. — [10]) Sartori I. 69. — [11]) Grimm, D. Myth. III. 449. — [12]) Wien. Z. f. d. K. d. M. 17, 229; L. Uhland Volkslieder (Cotta) II. 58.

bemalt,[1]) ein blaues Tuch wird in die Kirche gebracht und blauer Dorant in die Wiege gelegt, um das frühe Sterben der Kinder zu verhindern,[2]) ein blauer Faden hilft die Entbindung beschleunigen,[3]) verheiratete Gäste tragen bei der Hochzeit blaue Bändchen,[4]) kleine Mädchen erhalten in ihre Wäsche blaue Bänder (Knaben rote),[5]) und Ammen tragen für Mädchen blaue Bänder auf dem Kopf.[6]) Umgekehrt ist es zuweilen aber auch der Braut verboten ein blaues Kleid zu tragen,[7]) ebenso ist der Gebrauch der blauen Farbe für die Paramente in der katholischen Kirche untersagt.[8]) Die blaue Farbe erscheint dann auch in der Kleidung der Dämonen und Hexen.[9])

Aus den genannten Bräuchen wird wohl ersichtlich, wie die blaue Farbe oft dem Abwehrzauber dient, hie und da auch in Verbindung mit anderen Mitteln wie dem Eisen. Wie sie zu dieser Bedeutung gelangt ist, wäre wohl schwer zu sagen; immerhin möchte ich doch noch auf die Verwandtschaft mit der schwarzen Farbe hinweisen, die deutlich wird aus der Sitte der Prärie-Indianer, bei den Malereien die Nacht schwarz oder blau darzustellen.[10]) Während Schwarz als Trauerfarbe für alle Verstorbenen gilt, wird Blau, wie ich schon oben bemerkte, hauptsächlich bei Kindern, Ledigen und Wöchnerinnen gebraucht; gerade diese Toten werden aber auch sonst bei der Bestattung besonders sorgfältig behandelt, und das deutet darauf hin, dass wir es mit einer besonders gefährlichen Art von Totengeistern zu tun haben, deren Wiederkehr man mit allen Mitteln verhindern muss: es sind eigentlich Menschen, die ihren normalen Lebenslauf nicht vollenden konnten, und sich für dessen Verkürzung an den Lebenden rächen wollen. Daraus wird begreiflich, dass sie mit Gegenständen, die eine geisterabwehrende Farbe tragen (auch Rot kommt vor) umgeben werden. Ferner ist auch verständlich, warum gerade Träger, Trägerinnen und Fuhrmann Blau tragen; denn diese Leute gelten, neben den Verwandten,

---

[1]) Rochholz II. 274. — [2]) ib. 275. — [3]) Wien. Z. f. d. K. d. M. 17, 224. — [4]) Sartori I. 81; vgl. auch Bavaria I. 390. — [5]) Mündlich mitgeteilt aus Bern, vgl. Arch. 16, 75. — [6]) Italien, mündlich mitgeteilt. — [7]) Deutsche Heimat 4, 151; Z. d. V. f. Vk. 8, 398. — [8]) V. Thalhofer, Handb. d. kathol. Liturgik I. 497. — [9]) Wuttke [3] 25; Rochholz II. 273 ff.; Schweiz. Id. 4, 1708; vgl. Arch. 13, 88 u. 17, 15: blauer Zauber und Gegenzauber. — [10]) Z. d. V. f. Vk. 23, 263. Erklärungsversuche s. Wien. Z. f. d. K. d. M. 17, 228; H. Hirt, Etymologie der deutschen Sprache. S. 193 stellt etymologisch blau mit *μέλας* zusammen.

als am meisten gefährdet durch die Seele des Verstorbenen. Ob die blaue Farbe aber einmal noch weiter verbreitet war in der Trauertracht, lässt sich aus den spärlichen Resten, die mir bekannt sind, nicht schliessen.

Ich habe oben ferner angedeutet, dass das Vorkommen der blauen Schürze im Totenbrauch nicht Zufall sei. Auch sie spielt eine Rolle im Aberglauben und dient, wie ein Überblick über die zahlreichen von Sartori[1]) genannten Fälle zeigt, häufig dem Abwehrzauber.

Vielleicht lässt sich aus dem Gesagten auch eine Erklärung ableiten für den Brauch, den das Schweizer. Idiotikon 5, 90 erwähnt: die Kinder pflegen die Blütè des Frühlingsenzians zwischen den Fingern zu quirlen, bis der weisse Griffel oben herauskommt; das Volk behauptet es sei ein Tötli (kleine Leiche) in der Blume. Das Volk scheint mir hier eine Kindsleiche im blauen Sarg oder Totentuch zu sehen.

Zum Schluss möchte ich noch beifügen, dass auch die violette Farbe, allerdings selten, in den Totenbräuchen auftaucht. So wird sie etwa beim Abtrauern gebraucht,[2]) als Kleidung der toten Geistlichen,[3]) sie gilt auch als kirchliche Buss- und Trauerfarbe und kommt vor bei Segnungen, die in erster Linie auf Brechung dämonischer Einflüsse hinweisen.[4]) Schliesslich scheinen mir auch violette Grabblumen ziemlich häufig vorzukommen.[5])

---

[1]) Sartori III. Register. — [2]) Z. f. rhein. u. westf. Vk. 5, 268 f.; Z. d. V. f. Vk. 9, 55; Bavaria I. 436: in Oberbaiern war die Kleidung der Braut ursprünglich identisch mit der Trauerkleidung, d. h. schwarz oder violett. — [3]) Thalhofer II. 466. — [4]) Pfannenschmid, Germ. Erntefeste 516; Thalhofer I. 498 ff. — [5]) Birlinger, Aus Schwaben II. 322; Unoth 140; Schweiz. Id. 5, 77; 4, 693.

Aus dem Volksliederschatz der Berner Stadtbibliothek.

Von Otto von Greyerz, Bern.

I. Bendicht Gletting.

Über Herkunft und Person des Berner Oberländer Dichters Bendicht Gletting ist bisher wenig herauszubringen gewesen.[1]) Dass er kein gebürtiger Berner war, stand zwar fest, und die Vermutung, dass er zur Zeit der Glaubensspaltung aus katholischer Landesgegend eingewandert sei, konnte sich auf eine Stelle in seinem Lied: ‚Von menschlichen Gedanken' stützen, wo er sagt:

Syd sich Gott aber hat mercken lan
mit sym Wort vnuerdrossen,
bin ich gan Bernn in Uchtland kon,
ist mir nit übel erschossen.

Nun besitzen wir aber in dem 1903 von der Berner Stadtbibliothek erworbenen kostbaren Liederband des Hans Rudolf Manuel (Manuel-Apiariusband Rara 62) ein Lied von Gletting, das uns den Weg nach seinem Geburtsorte oder doch wenigstens nach der Stätte seiner Kinderjahre weist. Der alte Sänger nimmt Abschied von seiner Hausfrau, um unter Gottes Geleit eine sechzehn Meilen lange Fahrt nach dem Tockenburg anzutreten. In der sprunghaften Art der Volksdichtung versetzt er sich mit Strophe 4 an das Ziel seiner Wanderung:

Also bin ich yetz zuo üch kon
vnd gäb üch gern myn gruoß z'verstan,
wend ihr mich dultig hören.

Und nun stellt er sich seinen Landsleuten, unter denen er seit vierzig Jahren nicht mehr geweilt hat, in aller Form vor:

Wer myn nammen wissen wil:
ich bin ein Gletting von Büzenschwyl,
zuo Bernn im üechtland gsässen;
noch kan ich ye natürlich nit
myns vatterlands vergessen.

Die Liebe zum Land hat ihn hergetrieben. Die ihm unbekannte Jugend und die grünen Auen möchte er gerne

[1]) Bächtold Litgesch. S. 402. 415 f. u. Anm. 129 f. — Th. Odinga Benedikt Gletting. Ein Berner Volksliedddichter des 16. Jahrhs. Bern 1891.

noch einmal geschaut haben. Und nun (Str. 9—11) preist sein Mund alles, was er sieht: Berg und Tal, die fischreichen Brunnen, das fruchtbare Erdreich, die auserwählte Jugend und die ehrenfesten Männer, die schönen Frauen und die gerechte Obrigkeit. Wer Gletting aus seinen geistlichen und moralischen Liedern kennt, findet ihn hier verjüngt und bis in die Reime hinein von der besten Laune belebt:

O edle Graffschaft Tockenburg!
wenn schon der Türkisch Keiser sturb,
darzuo der Küng von Schotten,
ein zierlich kleid wer da din leid,
trüegist drumb kein grawe kappen.

Ohne Ermahnungen tut er's freilich auch hier nicht (Str. 18—22). Aber einem alten Herrn steht das bei seltenem Anlass gar nicht übel; der fromme Wunsch, sein Heimatland auch in Gottes Augen wohlgefällig zu wissen, gibt sich ehrlich genug zu erkennen (Str. 23):

Wiewol ich nun ein Dichter bin,
so stadt mir doch min gmüet vnd sinn
in allem mynem singen
das ich begär die Got(es) ehr,
darnach min hertz thuot ringen.

In den drei letzten Strophen nimmt er Abschied („Ich glaub es syg gschähen z'Liechtenstäg"[1]) mit einem frommen Wunsch. Es wird ihm schwer zu scheiden, wie dem Mägdelein, das am Brunnen steht und den vollen Krug wieder ausleert, um ihn nochmals zu füllen (bass zu wäschen, wie Gletting humorvoll sagt) und weiter zu schwatzen.

Man wird schwerlich unter Glettings Liedern ein zweites finden, in dem der frische Eindruck des Augenblicks und der herzliche Anteil des Gemüts dem Sänger eine solche Anschaulichkeit und anmutige Unmittelbarkeit verleihen.

Geschichtlich wichtig ist nun vor allem die Angabe über „Büzenschwyl" als Heimat des Dichters. Aber sie führt leider nicht so weit, als man erwarten möchte. Dass das heutige Bütswil oder Bütschwil, das grosse Pfarrdorf im Bezirk Alt-Toggenburg am linken Ufer der Thur und etwa eine Stunde von Lichtensteig entfernt, gemeint sei, steht ausser Zweifel. Die älteren Formen des Namens aus dem St. Galler Urkundenbuch, die ich der Gefälligkeit des Herrn Dr. K.

---

[1]) Der Name hat sich ihm in der dortigen Lautform (altes ei = ae) eingeprägt.

Wartmann verdanke, sind überzeugend genug.[1]) Allein eine urkundliche Bestätigung von Bendicht Glettings Herkunft hat sich trotz den Bemühungen orts- und geschichtskundiger Personen[2]) nicht erbringen lassen. Der Brand von 1645, der Kirche und Pfarrhaus von Bütswil zerstörte, hat auch die Bürgerregister, die bis zu diesem Jahre reichten, vernichtet. In den seither geführten Registern der Gemeindekanzlei hat sich der Name Gletting nicht vorgefunden, sowenig als in verschiedenen Ortschroniken, die daraufhin nachgesehen worden sind. Im Bürgerrodel von Ganterschwil dagegen, zu welchem Bütschwil ehemals kirchgenössig war, ist der Name Glettig (wie auch unser Bendicht sich gelegentlich schreibt) von 1717 an bezeugt; er findet sich auch noch in den Registern anderer Gemeinden Alttoggenburgs. „Es ist sehr wohl denkbar", schreibt Hr. Dekan Lauchenauer, „dass die Glettig aus der Reformationszeit stammen. Sie sind von jeher Protestanten und etwas wanderlustige Leute gewesen; verschiedene derselben waren in fremden Kriegsdiensten."

Alles in allem haben wir keinen Grund, an Glettings Aussage über seinen Heimatort Bütswil zu zweifeln. Für die Zeit seines Aufenthalts im Berner Oberland kommt zunächst seine eigene Angabe in Betracht, dass er, als das Lied von der Toggenburgerreise entstand, seine Heimat vierzig Jahre lang nicht mehr gesehen hatte. Das älteste unter den datierten Liedern Glettings, das Lob auf die Landschaft Hasli, ist 1551 bei Matthias Apiarius in Bern gedruckt. Schon hier sieht er seinem Tod entgegen:

Hiemit so nahet sich das end
Ich glaub, ich muoss von hinnen bhend.

Dazu stimmt, dass er sich im Lied auf die „Inläßer" von 1556 (ob wir den Erstdruck vor uns haben, bleibt jedoch ungewiss) einen alten Mann nennt:

Das syg üch vieren zlieb vnnd z'ehren gsungen
Zum ersten von eim alten Man,
der war vor zyten ouch junge.
ß Alter nimpt jm nit syn̓ fryen Muot.

[1]) a⁰. 774: Puzinwilari, 885. 897: Puciniswilare, ca. 1200: Buzinswilare, 1300—1350: Buziswilare, 1272: Bizzinswiler, 1280: Buzziswiler, 1340: Bütziswiler, 1353: Bützenswiler, 1382: Bützenswile, 1400: Butzzinswiller. — [2]) Ich nenne an dieser Stelle dankbar die HH. Dekan A. Lauchenauer in Ganterschwil, Kilian Giezendanner in Bütschwil und Pfr. A. Altherr in Eglisau, dessen Vorfahren mütterlicherseits (Wäspi) laut Familienüberlieferung ihres evangelischen Glaubens wegen aus Bütswil nach dem Zürcher Oberland ausgewandert sind.

Aus den Jahreszahlen der Drucklegung seiner Gedichte zu schliessen, wäre seine schriftstellerische Tätigkeit am fruchtbarsten im sechsten und siebenten Jahrzehnt des 16. Jahrhunderts gewesen. Doch gibt es auch offenbare Nachdrucke aus späterer Zeit, bis ins 18. Jahrhundert, so von 1595, 1611, 1692 und gar 1707 (der geistliche Joseph). In dem Liede „Wo man in der not hilff suochen sölle" dankt er Gott dafür, dass er ihn die Schätze seiner Wahrheit habe erkennen lassen,

die in miner jugent was so thür,

womit er wohl auf die Zeit vor der Reformation anspielt, die er also noch erlebt hätte.

Sein reformatorischer Eifer ist übrigens nicht von der grimmigen Art, sondern scheint eher durch die Einsicht von der allgemeinen Gefahr menschlichen Irrens gemildert. Vom Papst sagt er in einem Liede („Wöllt ir nüwe Zytung hören"):

Dem bapst lass ich sin wesen,
Den kan ich nit verston,
Müeßent durch Christum gnesen,
Den waren Gottes son.

Und in dem bisher unbekannten Lied „Min gmüet das fahrt spatzieren vß" wehrt er sich (in Strophe 13—15) gegen den Vorwurf, dass die Jungfrau Maria von den Neugläubigen nicht gebührend verehrt werde:

(Str. 15) Man spricht sy sey by vnns verschmächt
Man trybt viel red vnd het vnrecht,
wir hend sy in hochen eeren
wie sys hatt von dem Herren
über alle völcker gschlächt.

Ansprechend ist auch die ungezierte Offenheit und manchmal heitere Ironie, mit der er von seiner eigenen Person spricht und von seiner Dichtkunst. Einmal, in der 15. Strophe eines Liedes (Odinga S. 21) klagt er über sein Gedächtnis, das ihn im Stiche lasse:

Was wytter hie zuo melden wer,
das selb ist disem dichter z'schwer,
er kans nit als ermessen,
denn er ein kurtze dächtnuss hat,
waz er schon lißt am abend spat,
das ist am morgen vergessen.

Ein andermal, vor dem Abschluss eines künstlich neumodischen Gedichts, fallen ihm die Augen zu:

Ich gloub, ich werds jetz blyben lan,
der schlaff thuot mit mir ringe.
Myn fröüd vnd muot fart ouch davuon,
drumb hat ein end myn singen. (Odinga S. 97.)

Wieder ein andermal verlässt ihn die Inspiration:

Ich hab viel Text dahinden glan,
dann es ist schwer zuo dichten,
Gott wölls eim andern gen zuo verstan,
der euch köndt vnderrichten. (Odinga S. 73.)

Die Grenzen seines Talents sind ihm nicht ganz unbekannt; so fürchtet er den Hörer zu langweilen:

An langem gsang hatt man verdruss,
ich wils nitt übertryben!
Ich mache deß liedlins beschluß
vnd wils daby lan blyben. (Odinga S. 112.)

Den alten Spruch von der Jugend, die keine Tugend hat, bezieht er auch auf sich, wenn er über die neue Generation klagt:

in vnzucht fert die jugend hin,
als Predig sie verachten,
vnder der ich auch leyder bin gsin.

Auf die Jugend hat er es besonders abgesehen bei seinen Liedern, weshalb die Vermutung etwas für sich hat, dass er Schulmeister gewesen sei. Am Schluss eines Liedes (Druck von 1557) sagt er von sich als dem Dichter:

ist es der will des Herren,
so wil ers d'Jugendt leeren

und in einem andern, leider unbekannten, schliesst er:

Der Gletting hat diß liedli gmacht
und thuets der jugent schäncken.

Andere Lieder sind besondern, aber ungenannten Personen gewidmet und aus der offenbar beliebten Situation eines gemütlichen Wirtshaushöcks heraus gedichtet. Wenn er zu Lob und Ehren „der frommen Landlütten von Eschi, Mülinen vnd Rychenbach“ singt (Odinga 19), so meldet sich in der 16. Strophe der Durst:

Nun nempt den Bächer, schenckend yn
vnd gend dem Sänger z'trinken.

Auch den „Inläßern“ singt er ihr Preislied nicht ganz umsonst; er will lustige Gesichter um sich haben:

Wirt, trag här den wyssen vnnd den rotten,
wir wend dich zalen also bar;
der wyn ist hür wol gratten.
Es ist seer guot, das trübelbluot,
vnd bringt vns alten fröud vnd muot
hie by dem schwynenen braten.

Die vollen Faß thüend vnns gar ehrlich lonen,
der wyn, der schmöckt vns allen baß
dann eine rauhe tracht von Bonen.
Brings ütterli von einer feisten Kuo,
stell vnns ein suren Senff darzuo,
so wend wir by dir wonen. (Odinga S. 24)

Auch in der „Geistlichen Bilgerfart“ (gedr. 1564), die sonst ausgesprochen religiösen Charakter hat, scheut er sich nicht, als Einleitungsszene die Herrlichkeiten des Wirtshauses zu schildern und die dort eingekehrten frommen Pilger zu einem aus Gottes Wort und sehr schmackhaften irdischen Genüssen zusammengesetzten Gastmahl einzuladen:

D'Frau muoß vns etwas kochen,
denn es ist eben spaat,
wir wend uns fyn ersprachen
mit Gott vnd synem Wort.
Ruoff, nimm die große Kannten,
gang hin und reych vns wyn,
Clöywe, brat vns zwo endten
wend guotter dingen syn. (Odinga S. 88.)

In all dem offenbart sich uns eine harmlose, freimütige Seele, die Irdisches und Himmlisches mit kindlicher Unbefangenheit, ohne Tiefe, aber auch ohne Scheu oder Verstellung zusammenbringt und zusammenreimt. Verstellung namentlich oder Hinterhältigkeit ist ihm ganz unmöglich, und recht bezeichnend für seinen im hohen Alter noch „fryen Muot“ ist sein Eifer gegen die kluge Namenlosigkeit, die Anonymität jener (z. B. aus historischen Liedern uns bekannten) Sänger, die ihre Verfasserschaft mit der Wendung „der Niemand hats getan“ verleugnen.[1])

Man spricht: der niemands hats gethan,
es het mich dick verdrossen
wenn er sich nit versprechen kann.
syn mund ist jm verschlossen.

Ich will den niemands lassen sin
fürfaren mit gedancken,
er trinke wasser oder wyn,
darff im kein bächer schwencken. (Odinga S. 40)

Dieser unverfälschte Sanguiniker hat auch seine ernsten, fast schwermütigen Stunden, Anwandlungen schwerster Selbstanklage, bitterer Zerknirschung, unwirscher Unzufriedenheit mit seinem Schicksal, inbrünstiger Sehnsucht nach ewigem Heil.

---

[1]) So z. B. der Verfasser des Liedes Von den Lutherschen zu Solothurn (1533) in Str. 12.

Myn Hertz ist beschwärdt uff diser Erd,
glück wil mir nienen beyten,
Der vnfal lyt mir vberzwerch,
thuot sich so wyt vßspreiten:
Wo ich vßlend
da ist kein end,
kein Ort kann ich nit finden:
o Gott, myn Herr,
ich bitt dich sehr,
dyn Gnad ist nitt zergründe(n),
hilff du mir überwinden! (Odinga S. 95).

Nach dieser Einführung der Person des Sängers mag nun eine genaue Wiedergabe des anfangs erwähnten Liedes von seiner Toggenburgerfahrt folgen.

Ein hüpsch/nüw Lied zuo lob vnnd/ehren der Graffschaft Tocken/burg. Inn der wyß wie das/Lied von der statt/Pünterlin.[1])

(Holzschnitt: Das Wappen von Tockenburg.)

1. Nun merken vff beide wyb vnnd man
was ich mich underwunden han
sechtzehen myl zspatzieren
der lieb Gott wöll myn gleitßman syn
dann so lan ich mich nüt jrren.

2. Alde hußfrow ich muoß daruon
ich wils nit lenger an lan stan
mich rüsten vff die strassen
der vnser aller vatter ist
an den will ich mich lassen.

3. Drum züch ich aller gmach dahin
gan Tockenburg stadt mir nim sinn
vnd mags gar kum erstrychen
dann ich muoß äben dick im tag
ein guot wyl stan vnd kychen.

4. Also bin ich yetz zuo üch kon
vnd gäb üch gern myn gruoß zverstan
wend ihr mich dultig hören
ich wünsch üch frid vnd einigkeyt
allein in Gott dem Herren.

5. Ich will wyter singen nit
denn mir Gott hie anleittung gibt
so vil er mich thuot stüren
verstan ich bin kein Musicus
mag man an silben spüren.

---

[1]) Pontarlier. Gemeint ist Veit Webers Lied auf den Zug nach P. im April 1475 („Der Winter ist gar lang gesin“).

6. Wer myn nammen wissen wil
ich bin ein Gletting von Büzenschwyl
zuo Bernn im üechtland gsässen.
noch kan ich ye natürlich nit
myns vatterlands vergessen.

7. Viertzig Jar sindt gar dahin
sidt das ich nüt daheim bin gsyn
drumb thuot myn hertz begären
das ich gern wölt vor mynem end
ein ürti mit üch zeeren.

8. Dann dliebe hatt mich triben zwar
das ich zuo üch bin kommen har
wölt gern noch einest bschowen
djugendt die mir ist vnbekant
im Land die grüenen ouwen.

9. Gott grüeß mir die Graffschafft vberal
es ist kein berg er hat ein thal
dadurch ouch gwonlich fliessen
die brunnen kalt luter vnd rein
guot fisch in wasser giessen.[1])

10. Hie ist ein vesten satten[2]) grund
vff dem gadt menger zarter mund
ein ußerwölte jugendt
substantzlich ziert gantz wol gformiert
mit adelicher tugend.

11. Ir hand ouch mengen stoltzen dägen
die wol den ehren können pflägen
in allem jhrem handel
sind ehren wert mit wyß und bärd
stadt jnen wol jr wandel.

12. Ach Gott bhüet ouch vor aller schand
die schönen wyber in dem land
thuo jnen jr ehr bewaren
das sy dich prysend an der frucht
vnd dynes willens fahren[3]).

13. Es spricht der wyß Küng Salomon
ein weidlich wyb in ehren schon
die Gott allein kann bscheeren
ist jres bidermans ein kron
ein edler krantz der ehren.

14. Ich vernam gester vff wyter heyd
hie syg ein Ersame Oberkeyt
die thuo sich gar nit sumen
so vil dem menschen müglich ist
das böß vom guotten rumen.

---

[1]) Der Gießen: laufendes oder stehendes Wasser, zum Fischen geeignet. — [2]) satt: soviel wie fest. — [3]) deinem Willen nachstreben.

15. Man halt ehrlich gricht vnnd rächt
man richtet dem Herren als dem Knecht
dem armen wie dem rychen
deß wöll der ewig güetig Gott
mit gnad nit von üch wychen.

16. O edle Graffschafft Tockenburg
wenn schon der Türkisch Keiser sturb
darzuo der Küng von Schotten
ein zierlich kleid wer da din leid
trüegist drumb kein grawe kappen.

17. Du füerst ein zeichen ehrentrych
darin ein Rüden weidelich
zuo fechten vnd zuo strytten
in nöten gmeiner Eydgnoschafft
muoß man dyn nit lang beitten.

18. Drumb hand ein anderen lieb vnd wärd
dann Gott begärt nit me uff Erd
doch jn ob allen dingen
es gadt ein ynguot[1]) jar haryn
die zyt wird Rosen bringen.

19. Gott hat üch gän ein fruchtbar land
inn dem jhr synen sägen hand
er het üch ußerkoren
ich gloub jr sygendt von alter har
von Sem vnnd Japhet boren.

20. Dann da flüßt rechte tugend har
vom Cham[2]) kam ouch der Heyden schar
der thät syn Vatter schmähen
da er vom wyn entschlaffen was
da ist das selb geschähen.

21. Drumb vßerwölte jugend fin
nun laß dir das ein warnung syn
halt vatter vnnd muotter in ehren
so wirst du langes läben han
glück wirt sich by dir meren.

22. Du solt mich noch ein Wort verstan
ja witt du Gottes hulden han
erfröw dyn vater von hertzen
das ouch dyn muotter vergäß darby
das sy dich gebar mit schmertzen.

23. Wiewol ich nun ein Dichter bin
so stadt mir doch myn gmüet vnd sinn
in allem mynem singen
das ich begär die Got[e]s ehr
darnach min hertz thuot ringen.

[1]) Überaus gut. Vgl. Ingrüen neben Singrün. — [2]) Ham. I. Mos. 9, 25.

24. Ich scheyd so kum[1]) von disem land
wies meytlin das bym brunnen stuond
es hat eins worts vergessen
es schutt das wasser noch einest vß
vnd thuot den Kruog baß wäschen.

25. Ich gloub es syg gschähen zLiechtenstäg
alde lieben Fründ ich muoß hinweg
ich han hie nit zuo blyben
es wöll ouch Christus von himmelrych
vnser sach zum besten schyben.[2])

26. Nun behüet üch Gott vor aller schand
ich gnaden yetz dem ganzen land
ich bitt ouch Gott den Herren
der wöll üwern samen in d'Ewigkeyt
wies gstirn am himmel meeren.

Getruckt zuo Bernn by Mathia Apiario.

Der Manuel-Apiarius Liederband enthält noch folgende, bisher — soviel ich weiss — unbekannte Lieder von Gletting:

1. als zweites von zwei Liedern unter dem Titel: Zwei hübsche nüwe lieder zu lob und ehren dem edlen Bären von Bern, beginnend:

Nun will ich aber heben an
ein nüwes liedlein ob ich kan
vom edlen bären singen. (6 Strophen.)

Zum Inhalt wie zur Form vergleiche man das im „Röseligarten“ V, S. 9 aus derselben Quelle abgedruckte „Zu lob dem edlen Bären von Bern“, anfangend: In Gottes namen heb ichs an, 21 Strophen, gedr. bei Matth. Apiarius.

2. Zu lob und ehren der loblichen Statt Murten, gedruckt bei Sam. Apiarius, Bern, 1556, anfangend:

Nun ratend beide, wyb vnd man,
Ich will ein Liedlin heben an.

3. Von Erschaffung menschlichs Geschlechts, anfangend:
Das liecht ist lang verborgen gsin.

4. Ein ander Lied. Anfang:
MIn gmüet das fart spatzieren vß (18 Str.)

5. Von Abraham und Isaac, anfangend:
Ein Meistergsang hab ich gedicht.

6. Herend zuo in dieser wys (geistlich), gedruckt bei S. Apiarius, Bern, wie auch:

7. Ach Gott, ich muoß dir klagen von Kummer den ich han. (Geistlich).

8. Berichtlied (geistlich), anfangend:
O göttliche Macht und Schöpfer aller dingen (10 Str.)

---

[1]) so schwer. — [2]) wenden, eigtl. rollend bewegen.

9. Es erlost ein Ritter wolgemuot ein großes Volk, es duecht in guot (11 Str.) Gedr. bei S. Apiarius, Bern 1563.

10. Des Himmels botschaft ist vorhanden (12 Str.). Gedr. bei Sam. Apiarius, Bern 1558.

II. Der alte und der neue Eidgenoß.

Das Thema vom alten und neuen Eidgenossen, mit andern Worten: die dichterische Bekämpfung des Reislaufens und Pensionenunwesens knüpft an die Gestalt Niklaus von der Flüe's an. Nicht nur als der Friedensstifter von 1481, auch als erklärter Feind der zügellosen Reisläuferei schien er den guten Geist der alten Eidgenossenschaft zu verkörpern. So wurde denn, als der Pensionenbrief von 1503 nach wenigen Jahren wieder aufgehoben und der Fremdendienst aufs neue und schlimmer als je eingerissen war, der Geist des heiligen Mannes vom Ranft angerufen, um dem verirrten Volk den rechten Weg zu weisen. In das Jahr 1514, wie Liliencron wohl mit Recht vermutet, fällt das verbreitete Volkslied ‚Von Bruder Clausen von Underwalden', das in einer Fassung von 16 Strophen auch im Manuel-Apiarius-Band enthalten ist.[1]) Ich führe die wichtigsten Strophen daraus an:

Ein Hübsch/Lied von Bruoder/Clausen von underwalden, wie/er einer loblichen Eidtgno/schafft vor zyten ein rath/geben hat.

Str. 3. Zum ersten sönd ir wol verstan
Wie brueder Claus der selig Mann,
Wohnhaft in Underwalden,
Gab den Eidgnossen manch gueten Rat
Den Morgen und den Abend spat,
Den Jungen als den Alten.

7. Er sprach: Ich bitt üch allesamt,
Kriegend nit feer in fremde Land,
Blybend bi Wyb und Kinden.
So man üch überfallen will,
So luegend trüwlich in das Spil
Und lond üch tapfer finden.

8. Er gab uns vil der gueten Lehr,
Daran denkt man gar wenig mehr,
Dunkt mich by vnserm Kriegen.
Wir luegend nun um wyte Nest,
Ein jeder Herr dunkt uns der best,
Ohn Federn wend wir fliegen.

[1]) Der älteste erhaltene Druck ist von 1545 (bei Körner, Hist. Volksl. aus dem 16. und 17. Jahrhdt., S. 29).

10. Der eigen nutz hat großen Gwalt,
Hat Gewurz under jung und alt
Und tuet sich täglich mehren.
Der ein der hat vom Kaiser Sold,
Der ander vom Franzosen Gold,
Der dritt hat sunst ein Herren.

11. Ein Fürst sitzt hie, der ander dort
Und gend uns vil der gueten Wort,
Auch Kronen und Dukaten.
Des roten Golds gend sie uns vil,
Wann wir nit luegend in das Spil,
Wird(e)s uns zueletzt verraten.

12. Söllich Zwytracht ist in unserm Land,
Das nie kein Mueterkind erkant,
Als iezund ist vorhanden.
Das schafft allein das schnöde Guet,
Das uns wird gschickt von falschem Muet
Us manches Fürsten Landen.

16. Der uns das Liedlin nüw gesang,
Ein fryer Eidgnoss ist er's genannt,
Er het's gar wol gesungen.
Gott bhüet allen Eidgnossen ihre Ehr,
Das bitt ich dich, himmlischer Herr,
Bhüet uns vor falschen Zungen.

(Bern, Siegfr. Apiarius 1563).

Auch Pamphilus Gengenbachs halbdramatisches Gedicht „Der alt Eidgnoß“ vom J. 1514 (wie wir nach Goedekes Beweisführung datieren) ruft den Bruder Klaus als Gewährsmann für die Verwerflichkeit der Söldnerdienste an:

(Vers 81 ff.) Bruoder Claus gab vnß manch guoten rot
Weit zuo reißen vnß allzyt verbot
Hieß vnß do heimen bliben
Und hüeten vnß vor eignem nutz
So möcht vnß niemandt vertriben.

Solten vnß nit an nen frembder landt
So möchten wir nit werden gschandt
By allen vnsern tagen
Wo wir das selb nit wurden thuon
Möcht vnß bringen gross schaden.

Aus Gengenbachs Gedicht ist mit Weglassung des dialogischen Mittelstücks ein Volkslied geworden, das um 1540 bei Augustin Frieß in Zürich erschien und bei Körner, Hist. Volksl. S. 9. sowie bei Weller, Annalen I, Nr. 39 abgedruckt ist. Ein von Bächtold, Lit.-Gesch. Anm, S. 69 erwähnter Berner Druck von 1557 der Stadtbibliothek in Zürich findet sich auch im Manuel-Apiarius-Band unter dem Titel

Von den alten Eydgenossen

und fängt an:

Gott vatter rüeffend wir an
Der sun und heilig geist wöllend by uns stan.

Die älteste dramatische Gestaltung des Gegensatzes vom alten und neuen Eidgenossen ist das aus dem Jahre 1513 stammende, ohne Verfassernamen überlieferte Zürcher Spiel „Von dem alten und jungen Eidgenossen", nach Bächtold die älteste deutsche politische Komödie. Vielleicht hat es schon Gengenbach für sein dramatisches Gespräch vorgelegen; sicherer ist, dass Jakob Ruof es für seinen „Etter Heini" oder, wie das Spiel mit vollem Titel hiess „Vom Wohl- und Übelstand einer löblichen Eidgenossenschaft" (um 1538 gedichtet) benutzt hat. In diesem Stück singt der Narr unter anderm (V. 375 ff.):

Wenn ir der herren müeßig giengend
und beschirmend üwer land
und mit der herrschafft nüt anfiengend
so hettind ir kein krieg an der hannd,
ir müestind in keiner sorg bestan
und fürchten der herren list
als üwer forderen hand gethan,
deren ganz vergessen ist.

Um wieder auf die Lieder zurückzukommen, so bietet der Manuel-Apiarius-Band ein bemerkenswertes Beispiel einer geistlichen Mahnung in dem Lied: „Die mir wend helffen stryten". Leider ist es ohne Jahrzahl gedruckt; aber die Schilderung der politischen Lage „zuo diser Zit" in Str. 2 weist ziemlich deutlich auf Papst Julius II. und seine kriegerischen Pläne. Es könnte also wohl der Winterfeldzug von 1511 oder der Pavierzug von 1512 den Anlass zu dem Gedicht gegeben haben.

Die angegebene Singweise „Wer mit mir wöll von hinnen" ist wohl diejenige des „Landsknecht auf den Stelzen", von Jörg Graf um 1510 gedichtet. In der Wiedergabe bei Erk-Böhme, Liederhort III, 177 heissen die Anfangsverse so:

Der in den Krieg will ziehen
Der soll gerüstet sein.
Was soll er mit ihm führen?
Ein schönes Fräuwelein usw.

Das Lied im Manuel-Apiarius-Band hat folgenden Wortlaut:

Ein ander hüpsch Geystlich Lied/Inn der wyß, Wer mit mir wöll/von hinnen der soll gerüstet syn Er/soll ouch mit jhm füeren ein fynes/dyrnely etc

1. DIe mir wend helffen stryten
die rüstend sich uff den plan
hend wir nicht ze rytten
ze fuoß so wellend wir gan
für war dz ist min trüwer rath
wir wend ein herren suochen
des blonung nimmermer zergath.

2. Man seyt von Künig vnd Keyser
wies kriegind zuo diser zit
sy nement an vil reyser
zu würgen die Christenlüt
der Bapst der sölt ein schydman sin
wo ers könd geschicken
so schlug er lieber selber dryn.

3. Ich wett die sach frey gwären
so truwen ich allen wol
jr werdent sy nit begären
man ist sonst der dingen voll
denn es ist täglich ougenscbyn
wie menger zücht von hynnen
der nit kompt wyderumb heim.

4. Drumb so land vnns fallen
mit vnserem sinn vnd muot
von disen fürsten allen
vnnd nymmen vergiessen bluot
diewyls doch hatt verbotten Gott
wär heilge gschrifft thuot lesen
der fyndt wo es geschriben stat.

5. Das sind die rechten gsellen
die er will schryben jn
ja die mit flyß thüend stellen
nach dem vnzergengklichen gwün
drumb henckend den helm des fridens an
thüend nach der liebe fächten
söllich helden will er han.

6. Darumb thüend flyssig merken
in disem kurtzen bschluß
doch thuot sich dsach wyt strecken
wer die ding kan rechnen vß
der wirt den handel wol verstan
der vns das lied het gesungen
man seyt jm der Bärenman.[1])

End.

---

[1]) Der Name Bärenmann ist unter den bernischen Volksliederdichtern jener Zeit sonst nicht bekannt.

Ins Jahr 1521 oder gleich darauf fällt ein Lied (Liliencron III, 399 ff.), das die Werbungen des Bischofs Veroli („Verulan genannt") in Zürich für die Unternehmung Leo X. gegen seine Feinde in Oberitalien und den Ausgang des sog. Leinlakenkrieges erzählt. Der Verfasser, der sich am Schluss kurz „ein eidgenoss" nennt, scheint (nach Str. 2) ein Zürcher gewesen zu sein. Bedenkt man die Sonderstellung, die Zürich im Jahre 1521 einnahm, indem es sich vom Bündnis der XII Orte mit Frankreich fernhielt, so wird man es für den zürcherischen Verfasser bezeichnend finden, dass er mitten in seiner Erzählung eine Auslassung gegen Fürstendienst und Pensionenwesen einschaltet.

Str. 17. Darby wend wirs iez laßen blyben,
well gott daß sich die sachen schyben,
daß wir der herren müeßig gangend!
wir sind ufs einundzwenzigist jar
noch dryen angehangen.

18. Das selb ist uns iezen ein spot,
von wenig lüten eer man hat,
das mag wohl ein erbarmen!
daß hundert wirt der seckel vol,
müeßend tusent erarmen.

21. In unserem land hettend wir gnuog,
wenn wir bruchtind rebmeßer, pfluog,
möchtind wir uns wol neren,
blybind daheim by wyb und kind,
dörftind wir keiner herren.

22. Das hattend unser alten acht;
was[1]) einer, der nit syden vermocht,
groß ketten oder ringe,
so kontends in eim grawen rock
syn allzyt guoter dingen.

Und gegen den Schluss noch einmal:

Str. 32. Allmechtiger gott, gib uns die gnad,
in der eidgnoschaft groß zwytracht stat,
daß wir eins mögind werden
und aller herren müeßig gan,
die sind und komind uf erden!

Hier sei noch angeführt, dass ein von L. Tobler (Schweiz. Volkslieder I, S. XLIII) beiläufig erwähntes Lied aus einem Winterthurer Sammelband sich auch in unserm Liederbuch von Manuel-Apiarius findet: „Klag einer armen Witwen,

[1]) So nach Rochholz, Eidg. Liederchronik S. 360, gegen Liliencrons Text, der „Wann" setzt.

die ihren Mann im Pemond verloren hett." Es ist ohne Jahrzahl bei Siegfried Apiarius in Bern gedruckt und enthält in 8 Strophen hauptsächlich eine wortreiche Klage über die Unsitte des Reislaufens. Dem geschichtlichen Anlass nach könnte es schon 1544 entstanden sein. Die Eingangsverse schliessen sich an das allgemeine Volkslied „Ich stuond an einem Morgen" an.

Um die Mitte des 16. Jahrhunderts nimmt Hans Rudolf Manuel das Thema in Gesprächsform wieder auf, indem er auf einer Glasscheibe, die den alten und den neuen Eidgenossen in bezeichnender Tracht darstellt, diese beiden miteinander reden lässt.[1]) Nur ist diesmal nicht vom Unwesen der Reisläuferei, sondern vom Überhandnehmen des Luxus, von Hoffart und Ausschweifung die Rede. Eine Stelle, in der die einfache Lebensweise der Altvordern gepriesen wird (Vers 35 ff.), mahnt deutlich an die entsprechende Strophe (12) in Gengenbachs „Altem Eidgenoss" von 1514. Bei H. R. Manuel heisst es:

Milch, kes, anken, ziger und ris,
Das was gemeinlich unser spis;
Ietz pflanzest du wider in das land,
Das wir vertriben und usgrüt' hand,
Hoffart, gwalt, grossen übermuot,
Allein dass dir werd groß guot,
Es kömme dir, wohar das well,
Vom tüfel oder us der hell.

In seinen Liederband hat Hans Rudolf Manuel auch sein eigenes Gedicht „Fründliche Warnung an ein Lobliche Eydgnoschafft" (1557) aufgenommen. (Jakob Bächtold, der diesen Meistergesang in seinem „Niklaus Manuel" S. 374 ff. abdruckt und die verschiedenen Ausgaben aufzählt, scheint unsern Liederband nicht gekannt zu haben.)[2]) Hier wird nun das Hauptgewicht der Mahnung auf die politische Unabhängigkeit und innere Einheit der Eidgenossen gelegt.

Aus Str. 12. Was hat aber unsere vorfaren
inn solchen ehren bhalten?
Dass sie fromm und einhellig waren,
sich trüwlich zammen stalten,

---

[1]) Das Gespräch abgedruckt in Bächtolds Nikl. Manuel S. 303 f. und (unvollständig) in Rochholz, Eidg. Liederchronik S. 419. — [2]) Wir besitzen ferner in dem Liederband Rara 63 einen Abdruck, der aber nur bis Strophe 23 Vers 4 reicht.

ir pündt und eid so wol betrachtend,
keim frömbden herren achtend;
ir eignen schanz hattend sie acht,
Das hat sie sighaft gmacht.

Str. 14. Darum frommen Eidgnossen all,
lassend uns in disem fall[1])
trülich zuosammen halten!
dann es die not erfordern wil.
Der kalten Hansen sind so vil,
die uns gern woltend spalten,
durch süeße und gar gschliffne Wort
wirt's von in understanden.
Hand acht, o ir drizehen ort!
dann unglück ist vorhanden.
so wir dann nit einhällig wären,
das ist ir höchst begären!
Zweytracht zerstört manchs rich,
stett, länder ouch desglich.

Aus Str. 16. Wölcher nun wöll ein Eidgnoss sin,
der denk, gott hat dir geben,
dass du bi wib und kinden din
in friheit wol magst leben.

Aus Str. 18. Sobald man eim hept gelt für d'nas,
so facht im 's mul an schmatzen,
und schmollet wie ein gartenhas,
er denkt: das sind hüpsch batzen!
und sinnet wit, was drus entspringe
und warum man im's bringe.
Darumb so sehend für,
unglück ist vor der tür!

Endlich wäre noch als unerfreuliches Nachspiel ein polemisches Gedicht aus der Zeit von 1562—1564 zu erwähnen, das Bächtold (Litgesch. S. 422) eine gewöhnliche Schimpferei nennt: „Der alte und neue Prophet des Schweizerlandes“, von einem Geistlichen der Urkantone verfasst, übrigens ungedruckt geblieben. Dem Bruder Klaus als dem alten Propheten und Friedensstifter wird Ulrich Zwingli als der neue Prophet und Unheilstifter entgegengestellt.

[1]) Die Beziehung ist unklar. Die erste Strophe spielt auf Aufstände von Bauern an.

Die Häufung der Zaubermittel.

Von Karl Helm, Giessen.

Das zähe Fortleben der Gebräuche ist eine zur Genüge bekannte Tatsache. Wenn wir sie auch heutzutage, da wir so manches dem Untergang zustreben sehen, leicht vergessen, so legt doch jede Arbeit über volkstümliche Sitte und Brauch immer wieder Zeugnis ab für diese Zähigkeit, welche Zeiträume überdauert, über die man sich selbst meist nicht genügend Rechenschaft gibt. Lässt sich doch ein grosser Teil der Handlungen des Totenkultes und des Zaubers nicht nur durch die Jahrhunderte, sondern mit Hilfe des archäologischen Materials auch durch Jahrtausende verfolgen. Ich müsste befürchten, allzu bekanntes zu wiederholen, wenn ich Beispiele im einzelnen aufzählen wollte. Nur einen besonderen Fall, der durch weit auseinander liegende archäologische, literarische und volkskundliche Zeugnisse belegt werden kann, möchte ich kurz besprechen: die Häufung der Zaubermittel.

Wie man vielfach, z. B. im alten Rom, im Kult der Götter sich mit seinem Gebet nicht an einen einzelnen wendet, sondern — um ganz sicher an die richtige Adresse zu kommen — eine Mehrzahl anruft,[1]) so hat man auch im Zauber, um ja nicht fehl zu greifen und für alle Fälle gedeckt zu sein, gern eine Mehrzahl von Mitteln gleichzeitig angewendet.

Am deutlichsten ist dies bei den Amuletten. Dass man solche zu allen Zeiten nicht nur in einzelnen Exemplaren, sondern in ganzen Kollektionen bei sich trug, dafür mögen einige Zeugnisse aus germanischem Gebiet sprechen.

1. In Dänemark fand man mehrere aus der Bronzezeit stammende Amulettsammlungen. Die reichhaltigste ist die von Frederikssund auf Seeland. In einem Grab im sogenannten Maglehöi[2]) fand sich ein Bronzegefäss aus dem Ende der älteren Bronzezeit (um 1500 v. Chr.), das einige stark abgenützte und defekte Pferdezähne enthielt, einige Wieselknochen, ein

[1]) Formeln siehe bei G. Wissowa, Religion der Römer, S. 33. — [2]) vgl. V. Boye, Trouvaille de Maglehöi, Mémoires des antiquaires du Nord 1890, S. 22; S. Müller, Nordische Altertumskunde (deutsch von O. L. Jiriczek) I, S. 354. 471; K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte I, 84 (S. 165 f.).

Klauenglied eines Luchses, Wirbelknochen einer Natter, ein Stück aus der Luftröhre eines Vogels, verschiedene unbestimmbare Knochenstücke, den Rest eines Ebereschenzweiges und einige Stückchen Schwefelkies, Kohle und Bronze. Eine ähnliche Sammlung derselben Zeit aus Lyngby auf Seeland weist einen Natterschwanz auf, eine Falkenklaue, eine Mittelmeermuschel, einige Steinchen, eine Pfeilspitze aus Bernstein und ein Stück einer Bernsteinperle, endlich besonders in eine Blase eingehüllt, den Unterkiefer eines Eichhorns, alles zusammen vereint in einem Ledersack. Die Bedeutung der Stücke im einzelnen festzustellen, ist für unsere Zwecke unnötig, die Deutungen wären überdies recht unsicher. Die Funde als Ganzes sind aber jedenfalls Amulettsammlungen und zwar, da sie sich unter Grabbeigaben befinden, Sammlungen der dort Bestatteten. Der Lederbeutel aus Lyngby hat gewiss schon dem Lebenden zur Aufbewahrung der Amulette gedient, die er so, wie wir sie zusammen gefunden haben, auch im Leben zusammen bei sich getragen hat.

2. Rund zwei Jahrtausende später berichtet Gregor von Tours in Buch 9, Kapitel 6 seiner Frankengeschichte[1]) von einem Betrüger, der im Jahre 580 nach Tours und Paris kommt. Er gibt vor, Reliquien aus Spanien mit sich zu führen, als er aber von Bischof Raginmod von Paris durchsucht wird, findet sich bei ihm ein Sack voll der verschiedensten Dinge: Wurzeln und Kräuter, Maulwurfszähne, Mäuseknochen, Bärenklauen und Bärenfett. Alles wird als zauberisch erkannt und auf Befehl des Bischofs ins Wasser geworfen.[2]) Der Bericht ist nicht ganz klar. Man könnte an einen Händler denken, der, wie er den Geistlichen Reliquien anhängen will, so im Volke mit Zaubermitteln handelte oder mit Dingen, die wie Kräuter und Fett zur Herstellung von Zaubersalben und Getränken dienen konnten. Da es aber ausdrücklich heisst *invenit cum eo sacculum*, so wird angenommen werden dürfen, dass er die Zauberdinge zu eigenem Zweck in einem kleinen Beutel am Leibe trug. Beachtung verdient, dass zum Teil ganz ähnliche Gegenstände wie in den genannten archäologischen Samm-

[1]) Historia Francorum, hrsg. von W. Arndt, Mg. Script. Merov. I (1885); deutsch von W. Giesebrecht, Geschichtschreiber d. Deutschen Vorzeit, 6. Jh., 4. 5. (2. Aufl.) 1878. — [2]) Diese Art der Beseitigung ist nicht gleichgültig: Wasser, insbesondere fliessendes Wasser, wird durch Zauber nicht berührt; vgl. Wuttke, Volksaberglaube S. 114.

lungen auftreten. Ob der Träger ein Franke oder ein Romane war, erfahren wir leider nicht; bei der allgemein gleichartigen Verbreitung der Zauberbräuche ist dies aber wenig von Belang.

3. Wir gehen wieder ein Jahrtausend und mehr weiter. Es wäre wahrscheinlich leicht möglich, aus der Masse von Flugschriften und Abhandlungen des 16.—18. Jhs. vieles entsprechende zusammenzustellen; mir kam ganz zufällig ein besonders instruktives Beispiel in die Hand in einem Bericht [1]) über eine missglückte Schatzhebung, die von einem Studenten Weber und zwei Bauern zu Jena im Jahre 1715 unternommen wurde. In der Christnacht treffen sich die drei in einem Weinbergshäuschen vor der Stadt, der Student wohl ausgerüstet mit allem, was für die Schatzhebung nötig scheint, einer Springwurzel, magischen Büchern und Siegeln. Die Beschwörung beginnt, wird aber nicht zu Ende geführt, da alle drei das Bewusstsein verlieren. Am andern Morgen fand man die Bauern tot, während der Student sich wieder erholte. [2]) Ein anderer Student, Namens Reche nahm an sich, was vor dem Studenten Weber auf dem Tisch lag, und lieferte es seinem Beichtvater aus. Es kam vor Gericht und Weber wurde darüber eingehend vernommen. Was man aber dort liegen fand, war nach der Eröffnung, S. 35 ff. folgendes: Erstens in einem

[1]) „Wahre Eröffnung der Jenaischen Christnachts-Tragödie oder gründlicher und actenmässiger Bericht von der sonderbaren und höchst betrübenden Begebenheit, welche in einem der Stadt Jena nahangelegenen Weinbergs-Häussgen mit drey Personen so die Geister zur Zeigung eines eingebildeten Schatzes citiret und beschwohren im Jahr 1715 in der Christnacht und die folgende Nacht hierauf mit dreyen dahin gesendeten Wächtern sich zugetragen. Auf hohen Landesfürstl. Spezial-Befehl zu jedermanns Nutzen publiciret. Jena, zu finden bei Christian Pohlen 1716.“ — Die Geschichte hat offenbar grosses Aufsehen erregt. Ausser dem genannten ausführlichen Bericht erschienen verschiedene kürzere Darstellungen: „Wahrhafte Relation dessen was sich .. allhie bey der Stadt Jena .. zugetragen o. O. u. J. [Jena 1716];“ „Fernerer Verfolg derer Nachrichten u. s. w. o. O. 1716;“ „Die sonderbaren Gerichte Gottes, welche sich A 1715 .. ereignet. o. O. u. J.“ — Zur Aufklärung des Falles wurden theologische und medizinische Gutachten eingefordert, die zum Teil wieder schärfsten Widerspruch hervorriefen. — Eine auf den alten Berichten fussende gekürzte Darstellung des Falles auch bei Wilh. Hollenbach, Bilder aus Thüringen I, Tragikomische Geisterbeschwörung auf dem Galgenberge bei Jena in der Christnacht des Jahres 1715. Jena 1885. Als Anhang hier auch Auszüge aus Gutachten und Zeitschriften. — [2]) Sie hatten um sich zu wärmen in einem Blumentopf (!) Kohlen angezündet, die schlecht brannten. Es wird also eine Gasvergiftung vorliegen, wie auch eines der alten Gutachten erkennt. Natürlich war man aber geneigter, eine übernatürliche Todesursache anzunehmen.

Pergamentfutteral zwei magische Manuscripte *Clavicula Salomonis* und ein Fragment von Fausts Höllenzwang.

Zweitens waren in einer hölzernen länglichrund gedrechselten Büchse die nachgenannten Stücke enthalten: a) Ein Zettel, auf welchem stand ‚Paulus Gottlob + Nabel + Vater +', nach Aussage Webers war darin der Nabel seines verstorbenen Bruders eingewickelt gewesen; — dieser Nabel wurde b) mit einem roten Faden umwickelt gleichfalls auf dem Tische gefunden; — c) ein kleines Stück Fell eines weissen Wiesels; — d) in ein Papier gewickelt zehn einzelne Pfennige, die nach Webers Angabe zur Erlangung eines Hecketalers gebraucht werden sollten; — e) ein Stückchen Glas (sogenannter böhmischer Diamant); — f) ein in einem Holz befestigtes Stück Messing mit eingeschnittenen magischen Zeichen; — g) ein wenig Baumwolle; — h) drei *sigilla*, zwei von Blei, eines aus englischem Zinn oder Silber. Dieses zeigte auf der einen Seite einen Löwen und die Worte: *Non. Chad. Helsy. Saday. San. Jaco*, auf der andern Seite zwischen zwei magischen Zeichen das Wort *Verchiel* und darum die Worte: *Vincit leo de tribu Juda Radix David.* Das eine der Bleisigilla trug den Druidenfuss „gedoppelt", beidemale mit dem Wort *Adonai* in der Mitte, auf der Rückseite die Worte: *Christus est veritas et vita.* Die Inschrift des grösseren Bleisigillums war nicht mehr zu lesen.

Drittens lag auf dem Tisch ein Rosenkranz mit einem Messingkreuzchen, zwei Messingmedaillen und einer Kapsel, in welcher sich das Bild Christi, des Ignatius Loyola und des Franziscus Xaverius befand.

Viertens endlich fand man ein viereckiges ledernes Beutelchen mit einem Riemen, an dem es um den Leib getragen werden konnte und auch von Weber stets getragen worden war. In diesem fand man a) in den Anfang des Johannesevangeliums gewickelt ein „auf die Welt mitgebrachtes Kinderkleidchen", das glückbringend sei und gegen Krankheit schütze. Gemeint ist natürlich die in der Volkskunde bekannte „Glückshaube" eines Kindes;[1]) — b) ein Bleisigillum mit nicht mehr lesbarer Inschrift; — c) das Bild des heiligen Nicolaus, nach Webers Aussage ein Ausweis, den diejenigen erhielten, welche in der Nicolaikirche zu Leipzig einen Stuhl gemietet haben; — d) ein Stückchen Leinwand mit Menstrualblut, angeblich ein Mittel gegen Feuersbrunst; — e) ein Zettel mit Webers Geburts-

[1]) Vgl. Wuttke, Volksaberglaube § 182. 305.

stunde; — f) vier kleine Korallenzinken, zwei Stückchen Hyazinth und ein Stückchen Lapis Lazoli, alle angeblich Mittel gegen Zauberei.

Der Tatbestand kann nicht zweifelhaft sein. Unter den gefundenen Gegenständen waren für die Beschwörung selbst nur die beiden Bücher nötig. Das andere waren Schutzmittel für die bezw. den Beschwörenden, zwei Amulettsammlungen, die eine in einer länglichen Büchse, die andere in einem Lederbeutelchen, das Weber auch sonst stets zu tragen pflegte. Der Student hat zwar, wie aus dem Bericht ersehen werden kann, bei seiner Vernehmung das Bestreben, die Bedeutung dieser Dinge möglichst abzuschwächen und es als einen Zufall hinzustellen, dass er in ihrem Besitz ist. Aber was er zu diesem Zweck aussagt, ist gerade dafür wenig geeignet. Mehrfach erklärt er, er habe die gefundenen Gegenstände nicht selbst gesammelt, vielmehr die Büchse mit allem darin befindlichen von seinem Vater ererbt. Dies kann aber nur die Gewissheit verstärken, dass es sich um echte Amulette handelt; denn gerade Erbstücke sind es oft, denen besondere Zauberkraft zugeschrieben wird.[1]) Ferner, wenn Weber diese Dinge nicht als Amulette betrachtete, warum nahm er sie dann mit zur Beschwörung, für die sie nicht nötig waren? Er wollte sich zweifellos vor der mit der Schatzhebung verbundenen Gefahr, in die Gewalt böser Geister zu fallen, schützen, und hat deshalb, wie er im gewöhnlichen Leben einen Beutel mit Amuletten trug, auch als er an dies gefahrvolle Werk ging, alles mitgenommen, was er an Schutzmitteln besass, um auf alle Fälle gesichert zu sein. Er unterliess auch nicht, obwohl selbst als Sohn eines Mitglieds der Nicolai-Gemeinde in Leipzig gewiss Protestant, doch einen Rosenkranz um die Hand zu wickeln, der ihm gewiss nichts weiter bedeutete als ein Amulett. Gegenstände aus fremden Kulten gelten ja vielfach als besonders zauberkräftig. Trotz allem was er sagt, wird er gewiss, vielleicht auch seine Richter, im Stillen diese Amulette wirklich als Ursache dafür betrachtet haben, dass er am Leben blieb, während seine beiden Begleiter der Teufel holte.

4. Wir kommen endlich zur Gegenwart. Sie zeigt den der Häufung der Zaubermittel zu Grunde liegenden Gedanken in mancherlei Erscheinungen, von denen nur einige wenige erwähnt werden sollen. In Böhmen erhält die Wöchnerin, die ja

[1]) vgl. Wuttke, a. a. O. § 202. 367—369 u. ö.

stets als ganz besonders von Dämonen bedroht angesehen wird, ein Päckchen von Amuletten, das an einer Schlinge um den Hals getragen wird, dem Kind selbst werden einige Amulette in das Tragkissen gesteckt und in die Wiege gelegt.[1] Wirkliche Amulettsammlungen liegen vor in den oberbayrischen Fraisbeten, bei welchen eine grössere Anzahl — ein Dutzend und mehr — von verschiedenen Amuletten gegen allerhand Krankheiten, vornehmlich gegen Krämpfe, mit einem roten Faden zusammengeknüpft werden, um so gemeinsam getragen zu werden. Abbildungen und Beschreibungen solcher Beten siehe bei M. Andree-Eysn, Volkskundliches. Aus dem bayrisch-österreichischen Alpengebiet, Braunschweig 1910, S. 144 ff. Verwandt damit sind natürlich die Gichtbeten (vgl. a. a. O. S. 136), ebenso die Amuletthalsbänder für Säuglinge, die sich bei den deutschen Juden in Süd-Russland[2]) finden.

Ebenso ist die Absicht der Amuletthäufung klar zu erkennen bei einer Art von Schutzbriefen. Wir besitzen neben den einfachen Schutzbriefen solche, bei welchen eine Reihe von Segen kombiniert wird. Manche haben einfach mehrere Heiligenbilder nebeneinander, andere sind kunstvoll so eingerichtet, dass einzelne Bilder abgenommen werden können, worauf sich unter ihnen wieder neue Bilder oder Segen aller Art zeigen. Eine ausführliche Beschreibung nebst Abbildung eines solchen Blattes aus Bayern findet sich bei Andree-Eysn a. a. O. S. 67 ff.; Heiligenbilder, Pestblätter, Dreikönigszettel, kleine Nachbildungen von vielerlei Amuletten werden dort vereinigt, um auf diese Weise dem Träger Schutz gegen teuflische Einwirkungen, gegen Ungewitter und Gespenster, gegen Reisegefahren, gegen Hauptweh, fallende Sucht, Fieber, Zauberei, jähen Tod usw. endlich gegen die Pest zu gewähren.

Schliesslich glaube ich, dass auch bei der Entstehung der geschriebenen Segensammlungen dieselbe Absicht vielfach mitspielt. Man legte sie meist natürlich an, um gegebenen Falles einen passenden Segen herausnehmen und anwenden zu können. Aber man fühlte sich doch auch durch den blossen Besitz einer reichhaltigen Sammlung gegen allerhand Unheil geschützt. Einträge in solchen Büchern äussern sich selbst über die Kraft, die sie als Ganzes durch ihre blosse Existenz haben,

---

[1]) Vgl. A. John, Sitte, Brauch und Volksglauben im deutschen Westböhmen, S. 105 ff. 273. — [2]) Abgebildet bei S. Weissenburg, Kinderfreud und -leid bei den Südrussischen Juden, Globus 83 (1903), S. 316.

wenn es wohl darin heisst: „In welchem Haus solch ein Büchlein liegt, mag kein Wetter schlagen, auch kein unrecht Feuer auskommen. Welche Frau in Kindsnöten liegt und nicht gebären kann, so hänge ihr dieses Büchlein an ihre rechte Seite, so gebäret sie ohne Schmerzen usw.“ So wird das Segenbüchlein ganz unabhängig von der Art seiner Entstehung und von der Absicht, die der Schreiber hatte, zu einer als Ganzes wirksamen Sammlung, die wie eine Amulettsammlung als Kollektivschutz getragen werden kann. Es wäre wünschenswert, dass bei der vom Verband deutscher Vereine für Volkskunde geplanten Sammlung der Zauber und Segen auch festgestellt würde, in welchem Umfang die Segenbücher in dieser Weise Verwendung finden.

Der Überblick über diese Erscheinungen könnte nach Belieben ausgedehnt werden; sowohl im deutschen Gebiet wie überall sonst[1]) auf der Erde wäre eine gewiss reiche Ausbeute zu erwarten. Zweck dieser Zeilen konnte, schon des beschränkten Raumes wegen, eine umfassende Sammlung nicht sein. Sie wollten nur die Aufmerksamkeit auf die wichtigsten in Betracht kommenden Gattungen (echte Amulettsammlungen, Schutzbriefe, Segensammlungen) lenken und zugleich an diesen den verschiedensten Zeiträumen entnommenen Beispielen die bekannte Stabilität des Brauches und den primitiven Kultbrauch als eine unverwüstliche Dauerform der Volksreligion aufs neue beleuchten.

---

[1]) Ich verweise beispielsweise auf das Amuletthalsband aus Kertsch bei S. Seligmann, Der böse Blick (Berlin 1910) I, S. 305.

Der Kropf (Struma) im schwäbischen Volksglauben und in der Volksmedizin.[1])

Von H. Höhn, Onolzheim (Württemberg).

Der Kropf spielt eine grosse Rolle in der Volksphantasie. Zahlreiche Redensarten, mit denen Kropfige geneckt werden oder die beschönigend auf den Kropf anspielen, sind im Umlauf: „Einen Kropf haben wie e(ine) Bettziech(e)" (OA. [= Oberamt] Neckarsulm, Crailsheim), „wie e(in) Dudelsack" (OA. Backnang); Fischer (Schwäb. Wörterbuch IV 776) hat noch: „Einen Kropf haben wie e(ine) Salbe(n)lägel" (OA. Nagold, Herrenberg, Lägel = Gefäss), „wie ein Laubsack" (Oberndorf), „wie ein Sechserlaib" (wo?), „wie ein Beutelsbacher" (Schorndorf). Als beschönigende Ausdrücke sind bekannt: „E(ine)n hohe(n) Reihe(n) haben" (z. B. OA. Crailsheim), „Dicker Hals" (ebenda und wohl vielfach); mit Bezug auf letzteren kann man hören: „Seit die dicke(n) Häls(e) aufg(e)stande(n) sin(d), sin(d) die Kröpf(e) nimme(r) Mode" (OA. Crailsheim). Von einem Schäfer (woher?) hörte ich: „E(in) Hälsle(in) wie e(in) Spätzle(in), wenn's Kröpfle(in) ni(ch)t wär(e)." Eine weitere Redensart ist: „Der hat (doch) alle Glieder" (verbreitet). Dieser Ausdruck kommt besonders in einer Erzählung vor, die in irgend einer Form allgemein verbreitet ist und mir über Oberurbach (Schorndorf), Talheim (Hall) und Wildberg (Nagold) bekannt geworden ist, mit welcher aber wohl auch andere Kropforte gehänselt werden. Die Erzählung über Talheim lautet so, in Talheim sei einer „durchg(e)laufe(n)", der keinen Kropf hatte; die Kinder, die in dem „krepfete(n) Tal(h)e(im)" noch nie einen solchen gesehen hatten, riefen ihm nach „Dünnhälseter". Aber ein Talheimer wies sie zurecht mit den Worten, sie sollen froh sein, dass sie „ihr(e) g(e)rade Glieder hewe(n)" (Onolzheim). Statt „Dünnhals" scheint auch der Ausdruck „Ganshals" vorzukommen, wie mir auf Umwegen aus Wildberg (Nagold) berichtet wird. Sebastian Frank, der schon etwas von dieser Art von Neckerei über die Pinzgauer weiss, hat „Genskrag" (Fischer a. a. O. IV 777). Auch in Oberurbach (Schorndorf) sei ein Fremder ohne Kropf durchgekommen, dann haben ihm die Kinder nachgeschrieen: „Vater-

[1]) Zum Ganzen vgl. Fischer, Schwäb. Wörterbuch IV 776 ff., der teilweise benützt, aber nicht völlig ausgeschöpft ist.

landskrüppel“ (dieser Ausdruck ist mir unbekannt, es sollte wohl Staatskrüppel heissen), aber ein Weib ermahnte sie zur Ruhe, sie sollen froh sein, dass sie alle Glieder haben (von einem Schäfer). Diese Geschichtchen werden immer wieder etwas verändert erzählt. In Onolzheim wird mir von einer Frau, die aber den Ort der Handlung nicht mehr weiss, die Sache so geschildert, in einen Ort, in dem lauter „Kropfeti“ gewesen seien, sei eine Frau gekommen, die keinen Kropf gehabt habe, da sagten die Kinder zu ihr: „U(n)kropfeti“, sie „hä(be) e(in) Glied z(u) wen(i)g“. Eine Variation über Talheim (Hall) lautet so: In Talheim wählten sie einmal einen Schulzen (Bürgermeister, Ortsvorstand), der keinen Kropf hatte. Das fiel den Kindern so auf, dass sie ihm nachsprangen und nachschrieen, er sei gar nicht „g(e)schmitzt“ (= dackelhaft, geschmitzt = geistig gesund, begabt, Honhardt OA. Crailsheim). Diese letztere auch von einigen Schweizer Orten erzählte Neckerei hängt vielleicht damit zusammen, dass auch vom Volk ein Zusammenhang zwischen Kropf und Kretinismus angenommen wird wie in der Wissenschaft. Es ist möglich, dass diese Witzchen auch teilweise durch den Druck, z. B. Kalender, bekannter geworden sind. Es wird mir wenigstens von einer Person in Onolzheim versichert, sie habe ein solches in einem alten Kalender gefunden, dort stehe auch der Ausdruck „Ganshals“. Auch allerlei Verschen und Schnaderhüpfel beschäftigen sich mit dem Kropf. Weit bekannt ist das Kinderliedchen über die Stuttgarter (auch Freiburger i. Br.) Mädchen:

„Stuttgart ist e(in) schöne Stadt,
wo's so schöne Mädle(in) hat,
Kröpf' und Bückel haben sie
wie die Pommeranzen,
mit Eiergelb (Butterschmalz)
da schmieren sie's,
dass sie besser glanzen“.

Andere Schnaderhüpfel heissen:

Mei(n) Dienderl is(t) herzich
von Fuss bis zum Kopf,
am Hals hat's ne(n) Düpferl,
bei uns heisst mers Kropf.
Zum tria ho (3 mal),
Zum tria jux auf der Alb (Onolzheim).

Z' Onse(n) (Onolzheim oder sonstiger Ort), wo mer einegeht,
is(t) der Weg so kroppeti (heppelich),
schöne Madlich hat's da d(r)in,
aber lauter kropfeti (krepfeti).
(Onolzheim, Hohebach OA. Künzelsau.)

He(i)rassa, hopsasa, wisst ihr nich(t)s Neu(e)s?
Mäuler wie d(ie) Futterwanne(n),
Nase(n) wie d(ie) Hopfe(n)stange(n),
Kröpf' a(l)s wie d(ie) Fäust.
Heirassa, hopsasa, wisst ihr nich(t)s Neu(e)s? (Onolzheim).

Die Entstehung des Kropfes wird vielfach auf das Verlupfen zurückgeführt, überhaupt auf häufiges schweres Tragen auf dem Kopf, wie das von Grünfutter vom Feld nach Hause, von Wasser, so heisst es von den „Haslecher (Hohenhaslach OA. Vaihingen) Kröpf(en)" ausdrücklich, die Kröpfe seien dort so häufig, weil die Leute das Wasser aus dem Tal in den hochgelegenen Ort hinauf tragen müssen. Auch starkes Husten, Verhalten des Atems kann Kropf verursachen (allgemein), ebenso eine schwere Geburt einen dicken Hals; deshalb legt die Gebärende, um dies zu verhindern, ein Halstuch an (OA. Crailsheim, Künzelsau). Auch Vererbung des Kropfes scheint angenommen zu werden (OA. Crailsheim, Nürtingen). Es stecke in der Familie. Von einer Quelle wird darauf hingewiesen, dass in manchen Orten alles ineinander hineinheiratet, oft um des Vermögens willen. So komme es vor, dass beide Eheleute mit dem Leiden behaftet seien; in diesem Fall müsse dann die ganze Nachkommenschaft an Kropf leiden (OA. Nürtingen). Es frägt sich, ob diese Anschauung älter ist, oder erst durch die neue Vererbungstheorie aufkam. Besondere Bedeutung wird dem Wasser beigelegt, zumal kalk- und gipshaltiges Wasser gilt als kropfbildend (Onolzheim und wohl allgemein). Der Kropf ist denn auch in den unterjurassischen Schichten des Bodens, im bunten Sandstein, Keuper, Muschelkalk und auf der sog. jüngeren Moräne besonders häufig, ja geradezu endemisch, wenn er auch in ganz Württemberg nirgends ganz fehlt.[1]) Schon Joannes Boemus[2]) schreibt in Omnium gentium mores, leges et ritus ed. 1520, Fol. 64[b] über die Steirer: „Stirii vero agrestes vulgo populi sunt et strumosi, adeo quidem ingenti struma vt ipsis loquelam impediat: et mulier lactans illam post tergum perinde atque saccum reiiciat (si fama vera est) ne infanti impedimento sit. Strumae causam aque aerique, quibus vescuntur, incole tribuunt." Auch Hermann Fischer[3]) hat nachgewiesen, dass auch fast alle Kropfneckereien, die an bestimmten Orten

---

[1]) Vergl. Das Königreich Württemberg III. Bd. 1884, S. 70 ff.; H. Fischer in Württ. Vierteljahrshefte XXII, 1913, S. 125 f. — [2]) Vgl. über ihn Erich Schmidt, Deutsche Volkskunde im Zeitalter des Humanismus und der Reformation (1904), 60 ff. — [3]) a. a. O.

haften und Ortsnamen (Flurnamen und Wohnorte), die mit Kropf gebildet sind, mit nur zwei Ausnahmen bei Ulm, auf dem bezeichneten Boden liegende Orte betreffen.

Besonderes Interesse mag es in dieser, für die Schweiz berechneten Abhandlung haben, dass der Kropf auf dem Boden der Moräne so häufig ist. Hiefür kommen in Württemberg hauptsächlich die Oberämter Tettnang,[1]) Ravensburg, Wangen und Leutkirch in Betracht. Aus diesem Gebiet ist namentlich Langenargen auch im Volksmund als Kropfort bekannt:

Z(u) Langenarge(n) ha(be)nt sie Kröpf(e)
und z(u) Bregenz gar keine Köpf(e);

im südlichen Oberamt Saulgau Ebenweiler:

Die Ebe(n)weiler Mädle(in),
die ha(be)nt a(l)so Kröpf,
sie hänge(n)t s(ie) über d(ie) A(ch)sle(n) 'na(b),
wie d'Bettler die Säck(e);

in Baden heisst man die Leute von Sipplingen (bei Überlingen) „die Säckle(in)manne(n) mit Kröpf(en)" (Fischer a. a. O. IV 777). Im Königreich Württemberg (a. a. O.) wird nun auf den geologischen Zusammenhang der Bodenformation am Bodensee mit den Tälern des Oberrheins und der Rhone hingewiesen und ebenso auf die Tatsache, dass auch in diesen Gegenden, also in den oberen Teilen des Rheintales und seiner Nebentäler, in Disentis, Somvix und Surrein, in Ilanz, Kästris und Vigens, in Thusis und Kätzis, in Chur und Zizers,[2]) wie im oberen Rhonetal, im Wallis, der Kropf endemisch sei, und dass auch im untersten Teile des ehemaligen Gletschergebiets noch bedeutende Kretinenorte wie Aarau und Lenzburg, am linken Rheinufer Möhlin, vorkommen. Es wäre ohne Zweifel interessant, zu erfahren, ob auch auf schweizerischem Gebiet jene oben erwähnten sprachlichen und volkskundlichen Beobachtungen zutreffen.[3])

Die Mittel gegen den Kropf sind nicht allzu zahlreich. Mit den Warzenmitteln z. B. können sie jedenfalls der Zahl nach keinen Vergleich aushalten. Immerhin ist möglich, dass manche der die Geschwulst heilenden Mittel auch gegen den Kropf helfen. Soweit meine Kenntnisse reichen, dürften wenige der zu nennenden Heilmittel wirklich allgemein gebräuchlich

---

[1]) Die neue Beschreibung des Oberamts Tettnang, Stuttgart, Kohlhammer 1915, enthält leider über diesen Punkt nichts. — [2]) Vgl. Manz, Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes (Basel 1916), 72 f. — [3]) Da mir die entsprechenden Quellen augenblicklich nicht zur Verfügung stehen, kann ich nicht sagen, ob dies der Fall ist, oder ob diese Beobachtungen schon angestellt wurden.

sein. Man fügt sich eben als Kropfkranker in sein unabänderliches Schicksal, 's hilft ja doch nichts. Ein altes, in einem namenlosen „Hausbüchlein" (Heimat unbekannt, wahrscheinlich irgendwo im fränkischen Teil Württembergs, vor etwa 100—150 Jahren geschrieben) überliefertes Mittel[1]) lautet: „Vors Kropf Wachßen. Nim Haußwurzel Schäffenunschlitt (= Schafunschlitt) und Salz gleich auf den Kropf gelegt vertreibt ihn". Dann wird vor allem der Kropfschwamm empfohlen, so in einem Hausbuch aus Bronnholzheim (Crailsheim, etwa 1800): „In der Apotheck muß man einen Schwamm kaufen, darin ein Stein ist, und ihn verbrennen zu Pulver, gestoßen werden (!), davon nimmt man 3 Messerspiz voll ein, zu Nacht wenn man zu Bett geht", ferner in einem Hausbuch aus Neuhausen (Tuttlingen, Zeit fraglich): „Für die Kröpf. Nimm Kropfschwamm, verbrenn ihn zu Pulver über dem Feuer oder Licht und nimm morgens und abends nüchtern soviel, als 2 Schläg Zunder (wohl soviel Schwamm, als man bei zweimaligem Feuerschlagen Zundel nehmen würde) groß sind". Das schon genannte namenlose Büchlein hat noch folgendes Mittel: „Vor Kröpff im abnehmenden Mond zu nehmen Buch Schwamm (Polyporus umbellatus) zu Kohlen gebrannt gebrannt birnstein (so! Was ist das? Verschrieben für Bimsstein? s. Wirsung, Ein New Artzney Buch, 1597, S. 202 A, wohl = Bernstein) badschwamm alles zu bulver gebrennt morgens und abends ein Meßerspiz voll in Honig oder Eßig zu nehmen. Mit birnsteinöhl und Schmalz vom Mer Schwein geschmiert". Aus Berghülen (Blaubeuren) wird auch ein derartiges Rezept berichtet: „Klopfe aus einem neuen Schwamm die Steine heraus, zerstosse sie, gieße an den Staub scharfen Essig, tränke den Schwamm mit dieser Flüssigkeit und verbrenne ihn, atme durch einen Trichter den Rauch ein, enthalte dich drei Wochen lang aller unreinen Speisen (Welche sind da gemeint? die jüdischen?), schmiere den Hals mit einer Salbe aus Schmer und Hauswurzeln und der Kropf vergeht". Der Badschwamm ist ein seit Alters angewendetes Mittel gegen den Kropf und wird von den Medizinern wegen seines Jodgehaltes als heilkräftig angesehen (v. Hovorka und Kronfeld, Vergleichende Volksmedizin II 16). Das Volk hat von dem letzteren keine Ahnung.

---

[1]) Es findet sich auch in Oswaldi Gabelkhoveri Artzney-Buch 1665, S. 106 b, neuerdings in dem „grossen illustrierten Kräuterbuch", herausg. von Dr. Ferdinand Müller, 2. Aufl., Ulm, 1866, S. 267.

Im Übrigen wird der Kropf meistens durch Sympathie vertrieben. Manche dieser Mittel werden ganz ähnlich gegen die Warzen angewendet. Einen wesentlichen Einfluss auf die Heilung des Kropfes hat der Mond. Was man gegen ihn unternimmt, muss im abnehmenden, seltener bei zunehmendem Mond geschehen. Benützt man eine Salbe gegen den Kropf, so muss man es im abnehmenden Mond tun (Ebhausen-Nagold). Man soll unter einen Apfel- oder Birnbaum stehen und während man betet, in den abnehmenden Mond schauen (Ringingen-Blaubeuren) oder ihn im abnehmenden Mond mit Kirchhoferde reiben (Pfäffingen-Herrenberg). Im letzteren Fall kommt zu der Ähnlichkeitswirkung des Mondes die uralte, schon von Plinius erwähnte sympathetische Behandlungsweise des Kropfes durch Berührung mit Leichenteilen oder mit Gegenständen, die zu einer Leiche in Beziehung stehen (v. Hovorka u. Kronfeld a. a. O. II. S. 15). In Schopfloch (Freudenstadt) geht man bei zunehmendem Mond schweigend auf einen Kreuzweg, sieht den Mond an und spricht unter gleichzeitiger Berührung des Kropfes dreimal:

Was ich seh', nimmt zu,
was ich angreif', vergeh'. + + +

Aus Schwieberdingen (Ludwigsburg) ist das Mittel überliefert: „Vor einen Kropf. Du mußt das einmal sprechen:

Was ich seh', nimmt auf,
und was ich greif', nimmt ab. + + +

Das wird im Vollmond gesprochen. Man stehet gegen den Mond hin und fährt mit der Hand auf dem Kropf herum. Es muß unter dem freien Himmel geschehen bei Nacht unbeschrien.“ Teilweise ist die Beziehung auf den Mond und anderes Beiwerk weggefallen; es heisst einfach: Man fasst den Kropf mit der Hand und sagt einen der genannten Sprüche, (verbreitet). Gerade diese Mittel werden bei Warzen und Geschwülsten ganz ähnlich gebraucht. Es hilft auch ein Stein, der unter dem Dachtrauf weggenommen und nach Gebrauch wieder an seine alte Stelle hingelegt wird. So enthält das Hausbuch aus Bronnholzheim ein Mittel: „Kropf, Gewächß und Überbein zu vertreiben. Es muß ein Stein von dem Dachtraif (!) genommen werden ohnbeschrieen, und mit diesem Stein reibe drauf um und sprich:

Stein ich [fehlt: hebe oder ähnlich] dich auf unter dem Dachtreif (!),
das vertreib die Kröpf, Gewächß und Überbein,

und wenn's gerieben ist, so muß man den Stein neinlegen, wie er gelegen ist, und so muß dreimal im abnehmenden gebraucht werden drey Freytag nacheinander“ (es ist fraglich, ob dies Mittel nicht nur bei Tieren gebraucht wird). Ähnliche Verschen, aber ohne die Manipulation unter dem Dachtrauf lauten:

Mit einem Ziegelstein
vertreib ich dir den Kropf, das Gewächs oder das Überbein
(Neunkirchen OA. Hall).

Kropf, Gewächs und Überbein,
werde nicht wie dieser Stein,
sondern nehme ab,
wie der Tot' im Grab. + + +
(Altenmünster OA. Crailsheim).

Kröpfe werden auch auf eine Eiche verpflanzt, indem man aus derselben ein Stück herausschneidet, in den Kropf stochert („hineinstupfen oder daran herumstupfen“) und nun das Stück mit einem Bindfaden wieder festbindet, damit es wieder in der Eiche verwachse (Riedhausen-Saulgau). In dem Hausbuch von Bronnholzheim findet sich eine andere Form der Übertragung: „Vor einen dicken Hals oder Kropf. Dasjenige muß oben in einen grünen Baum hinein hacken, wenn mans braucht und mit der linken Hand rüber und nieber fahren,

ich sehe stets an, was ich reib, das verschwand,
gleich wie jener Mann verschwand,
der die Wied (Weide) wand,
d. J. C. (Jesus Christus) an sein heilig Creuz band,
das helf mir im Namen + + + dreymal.

Wenn man das gebraucht hat, so thut mans 9 Tag anhenken, in der Stund da mans anhenckt thut mans wieder herunter und wirfts ins fliesend Wasser, und sagt eben so wie oben bey dem Hauen, 3mahl“. Zum Schluss noch zwei Sprüche, in denen der Freitag als Heilfaktor und der Jude erscheint, bekannte Verse, die auch sonst, z. B. bei Flechten, angewendet werden:

Für Kropf und Überbein.
Heut ists Freitag,
heut ißt der Jud kein Schweinefleisch
und auch kein'n Speck.
Kropf und Überbein, du mußt weg!
Im Namen + + + (Altenmünster-Crailsheim).

Heut ist der hl. Karfreitag,
morgen der Samstag;
der Jud' ißt kein Schweinefleisch und kein'n Speck;
Kropf du mußt weg! (wo?)

Das festliche Jahr in Wil (St. Gallen).

Von Gottfried Kessler, Wil.

Wie die meisten schweizerischen Landstädte, so ist auch Wil, die ehemalige zweite Residenz der Fürstäbte von St. Gallen, reich an volkstümlichen Sitten und Gebräuchen. Besonders zur Zeit der äbtischen Herrschaft bot das Jahr mit seinen 365 Tagen viele festliche Anlässe, und die Wiler Chronisten wissen uns darüber in behaglicher Breite gar manches zu erzählen. Der Raum gestattet uns für diesmal nicht, den Jahresfestkreis von alt-Wil zu behandeln; wir heben daher lediglich jene Gebräuche heraus, die heute noch bestehen oder wenigstens vor nicht gar langer Zeit noch in Übung waren.

Am Dreikönigstage (6. Januar) beginnt die Fastnacht (mundartlich „Fasnacht"). Die jungen Burschen, die eine Liebste („Schatz") haben, begeben sich (im ganzen Fürstenland) zu derselben auf die „Spinni" und erhalten von ihr als Festgeschenk einen „Birewegga" (Birnbrot). Bis vor kurzen Jahren war „Dreikönigen" — auch eine jetzt eingegangene Wirtschaft in Wil führte diesen Namen — ein kirchlich gebotener Feiertag. In den Abendstunden pflegte man im Familienkreise gemütlich beisammen zu sitzen, und der Schreiber dieser Zeilen kann sich noch an den Anfang eines alten „Dreikönigsliedes" erinnern, das die Mutter bei diesem Anlasse uns Kindern vorsang:

Die heilige drei König mit irrendem Stern
Sie sueche den Herre und hetted ihn gern,
Sie kamen vor Herodessen Haus,
Herodes, der schaut zum Fenster heraus
Und sprach: „Wo wollet ihr hin?"
„Nach Bethlehem, wo Jesus Christkindlein geboren ist". —

Auch hob der Vater mich kleinen Knaben jeweilen — allerdings ohne jede nähere Erklärung — an die Stubendecke empor.

An Lichtmess (2. Februar) schnitt die Mutter abends von einem Wachsrodel kleine Kerzchen ab, jedes von gleicher Länge, und klebte sie auf ein Bratenblech fest. Dann wur-

den die Kerzchen angezündet und auf den Tisch gestellt, um den sich nun die ganze Familie setzte und laut den Rosenkranz betete. Der Zahl der Beter entsprach diejenige der brennenden Lichtlein. Wessen Kerzchen zuerst heruntergebrannt war, beziehungsweise erlosch, der musste — so hiess es — auch zuerst sterben, und ich entsinne mich noch ganz gut, wie wir Kinder einst ein klägliches Geschrei erhoben, als das Lichtlein der lieben Mutter als erstes ausging. Die Letztere tröstete uns indes sogleich, indem sie bemerkte, das sei nur ein „Aberglaube“.

Die alte Bauernregel: „Scheint die Sonne an Lichtmess dem Pfarrer auf den Altar, so muss der Fuchs noch sieben Wochen ins Loch“, ist auch in Wil und Umgegend allgemein verbreitet.

Der 5. Februar, Fest der hl. Agatha, wird hier als kirchlicher Feiertag begangen, da die erwähnte Heilige die Schutzpatronin der Stadt ist. Bekanntlich ruft man St. Agatha in Feuersgefahr an. Die benachbarte thurgauische Pfarrgemeinde Rickenbach kommt am Vormittag zu Ehren der Heiligen in Prozession nach Wil, woselbst der Pfarrherr von Rickenbach die Festpredigt zu halten hat. Das genannte Dorf wurde nämlich früher öfters von Feuersbrünsten heimgesucht, und die in Frage stehende Prozession soll nach einem 1638 dort stattgefundenen grossen Brande für ewige Zeiten gestiftet worden sein. — Geweihtes Agathabrot, ins Feuer geworfen, dämmt es. Dem aus dem Elternhause fortziehenden Kinde näht die besorgte Mutter ein Stückchen Agathabrot in die Kleider, um es vor dem Heimweh zu bewahren.

Zur Fastnachtszeit ging es in der Äbtestadt von jeher sehr lustig zu. Schon in den ehrwürdigen Stadtbüchern und Sittenmandaten wird des „Butzens“ gedacht. 1620 und 1640 z. B. verfügte der Rat: „Es sollent die Jungen Knaben und Dochtern und menniglichen dise Vaßnacht und darnach, weder tags noch nachts, heimlich als offentlich weder Butzen, Dantzen, Reigenspringen, als singen, deßglichen mit allen andern Vaßnacht Spillen Rüebig (ruhig) sin und stillston“.

Der Mittwoch vor dem schmutzigen Donnerstag heisst „Gümpelimittwuche“, weil man an diesem Tage „gumpen“ (springen und tanzen) soll. Am Abend findet in der Tonhalle seit altem der „Bürgertrunk“ statt, d. h. die Stadt-

bürger mit ihren Familien werden auf Kosten des Genossenamtes bewirtet und tun sich bei Musik und Gesang an einer Bratwurst, „Bürgerwurst“ genannt, an feurigem Wilberger aus dem Rebbesitz der Ortsgemeinde und an Nüssen aus der grossen Nussbaumallee in der Thurau gütlich. Die Nichtbürger aber, „Schamäuche“ geheissen, halten in verschiedenen Wirtschaften die nicht minder gemütlichen „Schamäuchentrünke“ ab, wobei freilich jeder Teilnehmer die Zeche aus der eigenen Tasche zu bezahlen hat.

Am schmutzigen Donnerstag, am Fastnachtmontag und -Dienstag herrscht auf den Gassen der überall übliche bunte Mummenschanz. Ein „Butz“ wird von der munteren Jugend mit dem Trotzruf „Herr Riri“, „Herr Roro“, eine „Hexe“ mit „U e Hex!“ geneckt. Dem „Butz“ rufen sie übermütig zu:

Herr Riri, Herr Roro,
Hät d'Hose lätz a,
Hät hine und vorne
Röleli dra!

Der Hexe gelten die Spottreime:

Hex, podex,
Gang hei
Und säg's
Du alti Häx! usw.

Die Hauptrolle in der Wiler Fastnacht aber spielten bis vor wenigen Jahrzehnten die „Tüfel“ (Teufel). Es waren dies Masken in weissen Hosen und einem auf Achseln und Rücken bemalten „Butzenrock“, einem Geröll mit grossen Rollen um den Leib und einem Spitzenkragen um den Hals, vor dem Gesicht eine fratzenhaft geschnitzte Holzlarve, auf dem Kopfe lange Fuchsohren oder Hörner, und in der Hand eine kurze, dicke Peitsche mit sehr langer Schnur. War das „Tüflen“ einmal losgegangen, so galt das „Butzenrecht“. Unter Geschell und Peitschenknall durchtobten die „Tüfel“ die Strassen. Wer ihnen nicht auswich, den stellten sie unter gewaltigem Halloh der Zuschauer ohne weitere Komplimente in den nächsten Brunnen. Die Metzger aber schlossen ihre Verkaufslokale und die Wirte ihre Küchen, um die „Tüfel“ nicht als unwillkommene Gäste, die ihr Butzenrecht ohne jegliche Skrupel auch auf die Aneignung von Wurst und Schinken ausgedehnt hätten, zu erhalten; ja sie wurden sogar amtlich aufgefordert, ihre Lokale rechtzeitig zu schliessen!

Wahrscheinlich stammten die „Tüfel“ mit ihren grotesken Larven noch aus jener Zeit, da man am Karsamstag Abend in der Kirche beim hl. Grabe die Auferstehung des Herrn dramatisch darzustellen pflegte, wobei als Teufel gekleidete Personen die besiegte Hölle verkörperten. Einer andern Deutung zufolge sollen die „Tüfel“ noch die letzten Überreste der in früheren Jahrhunderten auch in Wil üblichen Karfreitagsprozessionen gewesen sein, bei welchen die Geissler Jesu im Teufelskostüm auftraten. (Kustos J. G. Kienberger meldet in seiner bis zum Jahre 1740 gehenden Wilerchronik, dass „die Charfreitagsprozession, mit welcher unter Konrad Müller der Anfang gemacht worden war“, im Jahr 1707 „unter Direktion allhiesiger Kapläne geäuffnet und fortgesetzt wurde“.)

Nach einer alten Überlieferung wurde ehedem am Morgen des Fastnachtmontag in der Kirche die „Butzenmesse“ gelesen, damit niemand im „Butzenkleide“ sterbe d. h. darin vom unversehenen Tode ereilt werde.

Ein Wiler Teufelskostüm befindet sich im Schweizerischen Landesmuseum in Zürich.

Am Aschermittwoch breitet sich über die Äbtestadt bereits die Stille der Fastenzeit aus. Einzig auf den Abend sind in verschiedenen Wirtschaften „Stockfischessen“ ausgeschrieben, wobei indes das Hauptgericht der Fasten, der Stockfisch, ohne Lärm und Aufsehen verspeist wird.

Am darauffolgenden Sonntag, dem „Chüechli-“ oder Funkensonntag werden in den Häusern die duftenden „Chüechli“ gebacken, und auf dem Hofberg und den umliegenden Höhen bis weit ins Toggenburg und ins Appenzellerland hinein flammen bei anbrechender Dämmerung die Frühlingsfeuer unserer Altvordern, die „Funken“ auf. Wie anderorts, so begnügte man sich ehemals auch in Wil nicht damit, das Festgebäck der „alten Fasnacht“, die Küchlein, in der Stille seines eigenen Heims zu verzehren, sondern man stürmte vielmehr von Haus zu Haus und forderte gebieterisch den altherkömmlichen Tribut, wobei es dann oft zu Ausschreitungen der verschiedensten Art kam. Das ist es, was die zahlreichen Fastnachtmandate des 16./18. Jahrhunderts, die man um die Fastenzeit regelmässig von den Kanzeln verlas, mit dem „umverschamten Küechli reichen“ (holen) meinen. Das Archiv in Wil enthält „Küechlimandate“, wie

man diese Verordnungen scherzweise etwa nannte, aus den Jahren 1595, 1601, 1620 und 1640. Das „vff Sampstag nach vnser lieben frauwen liechtmeßtag 1595“ erlassene „Küechlimandat“ ist deshalb besonders interessant, weil es des „Funken“ oder „Fasnachtfürs“ als einer bestehenden Sitte erwähnt und — was mit Befriedigung notiert zu werden verdient, den „jungen Knaben“ gestattet, dieselbe auch fernerhin beizubehalten. Ebenso verzeichnen wilische Rechnungsbücher aus jener Zeit eine ständige jährliche Ausgabe von einigen Schillingen an die Schuljugend, um am Gregoriustage (12. März) in der Thurau den „üblichen Funken“ anzuzünden.

Der Montag nach dem Funkensonntag ist der „Hirschmäntig“. Derselbe wurde noch in der letzten Hälfte des vorigen Jahrhunderts hauptsächlich im benachbarten, zur Kirchgemeinde Wil gehörigen Dorfe Rosrütti begangen, woselbst im Gasthaus zum „Rössli“ eine Anzahl fröhlicher Gesellen aus der Äbtestadt zusammenkamen und einen „Hirschkönig“ wählten, dem man ein Hirschgeweih aufsetzte, und der dann die Tafelrunde präsidierte. Es wurde allerlei Schabernack — mitunter solcher sehr groben Kalibers — getrieben und ein eigenes Protokoll darüber geführt. Leider scheinen diese Protokolle, die im „Rössli“ aufbewahrt wurden und für den Freund der Volkskunde zweifelsohne manches Interessante geboten hätten, verloren gegangen zu sein, nur das Hirschgeweih ist noch vorhanden.

Ein lustiger Tag, vorab für die Kinderwelt, ist der 1. April mit seinen Scherzen und Neckereien. Wir begegnen hier dem Vers:

Am erste April
Schickt me d'Narre wo-me will,
Me git ine zwe Rappe
Und lot (läßt) sie witer trabbe (traben).
Aber am erste Mai
Schickt me d'Narre wider hei.

Beliebt sind ferner die Neckreime:

„Aprillechue — lauf uf Mauggwil ue!“

(Maugwil: einsames Dörfchen ob Wil) und

„Aprillechue — heb d'Schnorre zu!“

Man schickt die Aprilnarren in die Apotheke, um „Ibidum“ (nichtssagendes, mit dem Schein eines lateinischen Wortes aus dem Satze: „Ich bin dumm“ gebildetes Wort) oder „für 20 Rappen Rebsteckensamen“ zu holen. Auch gibt man dem

Leichtgläubigen den Auftrag, beim Nachbar schnell die „Scheiterscheere“ zu entlehnen usw. Zu meiner Knabenzeit meldete man sich gegenseitig als neueste Neuigkeit: „De Merz hät sie furt g'macht“, weil damals in einem Gasthofe Wils der Portier — ein stadtbekannter lustiger Mann — den Geschlechtsnamen Merz führte.

Am Palmsonntag werden die mit rotbackigen Äpfeln geschmückten „Balmen“ zur Kirche getragen. Die geweihten Palmenzweige steckt die Mutter in den einzelnen Teilen des Hauses auf, damit sie dasselbe vor Blitzschlag schützen. Zu gleichem Zwecke wirft sie während eines heftigen Gewitters Palmzweiglein ins Herdfeuer und spritzt Weihwasser zum Fenster hinaus, indes in der Kirche die „Wetterglocke“ geläutet wird.

Noch zu meiner Knabenzeit hiess es am Hohen- oder Grünen Donnerstag, die Glocken seien nach Rom gegangen und kehren erst am Karsamstag Vormittag wieder von dort zurück. Seit jedoch in Wil eine protestantische Kirche gebaut wurde (1890), deren Glocken im Gegensatze zu denjenigen der katholischen Gotteshäuser auch am Hohen Donnerstag und Karfreitag geläutet werden, ist dieser naive Kinderglaube natürlich verschwunden.

Der Karfreitag ist gut zum Erdäpfelstecken, zum Waschen der „Essigmutter“ und zum Abziehen des Weines.

Wenn am Karsamstag Morgen vor der Pfarrkirche St. Nikolaus die Weihe des Osterfeuers vorgenommen wird, gibt man den kleinen Kindern an, jetzt werde der „Judaßli“ (der verräterische Apostel) verbrannt. — Am Nachmittag siedet die Mutter die Ostereier, und die ihr zuschauenden Kinder müssen dabei einige Vaterunser beten, damit kein Ei „verspringe“. Findet sich im „Gupf“ eines geschälten Ostereis ein kleines Grübchen, so sagt man den Kleinen, die Muttergottes sei darauf gesessen.

An Ostern „pöpperlet“ man, wie überall, mit den buntgefärbten Ostereiern. Einen eigenartigen Kinderbrauch dagegen weist Wil im sogenannten „Österlen“ auf. Am Ostermontag Nachmittag begeben sich nämlich Knaben und Mädchen in das in der Nähe der Stadt befindliche Rebgelände des Wilbergs zu Spiel und frohen Liedern. In den sonnengebräunten „Trotten“ (Torkeln) mit den dunkeln, braungetäfelten Stuben, und den alten Holzschnitten an den Wän-

den, decken sie den langen Eichentisch, setzen sich um denselben und lassen sich den mitgebrachten Mundvorrat trefflich schmecken. Hat die gute Mutter noch ein Gläschen Most dazu eingeschenkt, ist der Jubel um so grösser.

Der erste Sonntag nach Ostern heisst der Weisse Sonntag. Die Kommunikantenkinder — die Mädchen in weissen Kleidern und mit Kränzlein auf dem Haupte — empfangen erstmals das hl. Abendmahl. Am Nachmittag dürfen sie im Begleite der Geistlichen, Lehrer und Eltern einen Spaziergang nach dem eine leichte halbe Stunde von Wil entfernten idyllischen Wallfahrtskirchlein Dreibrunnen machen. — Im benachbarten Dorfe Zuzwil tragen am weissen Sonntag auch die Knaben Kränze und zwar solche aus dem immergrünen Laub der Stechpalme, mit einem Kreuzchen vorn.

Das Fest des hl. Pankratius (12. Mai) war früher Feiertag, da der erwähnte Martyrer neben St. Nikolaus und St. Agatha zu den Stadtpatronen gehört. Vor ungefähr 30 Jahren wurde indes die Feier auf den letzten Sonntag im Juli, das sogenannte Reliquienfest, verlegt. Wil besitzt die reich in Silber gefassten Reliquien des hl. Pankratius seit dem Jahre 1672. Aufrecht steht der Heilige in silberner Ritterrüstung da, in der einen Hand das Schwert und die Siegespalme, mit der andern gen Himmel weisend. Alle 50 Jahre wird „der heilige Leib" in feierlicher Prozession unter Glockengeläute und Geschützdonner durch die Stadt getragen; es ist dies „St. Bangrazis Enthebig". Die letzte „Enthebung" fand am 24. Juni 1877 unter grossem Zudrang des gläubigen Volkes statt. Das reichhaltige Festprogramm wird jeweilen in einem eigenen „Pankratiusbüchlein" gedruckt herausgegeben. Hauptsächlich die „Büchlein" von 1678 und 1777 bilden interessante Beiträge zur Geschichte der Reliquienverehrung in der Schweiz. — Der Pankratiusbrunnen auf dem Hofplatz zeigt die Statue des Heiligen in Sandstein.

An der Auffahrt wird von den Bewohnern der Umgebung Wils mit Vorliebe das Hörnli, der bekannte aussichtsreiche Berg an der Grenze der Kantone St. Gallen, Zürich und Thurgau bestiegen, wie man denn diesen Feiertag überhaupt sehr gerne zu grösseren und kleineren Ausflügen in die im Frühlingsschmuck prangende Natur verwendet. Bis in die ersten Dezennien des 19. Jahrhunderts hinein wurde in der Pfarrkirche die Himmelfahrt des Herrn

dramatisch dargestellt, indem man nach dem Nachmittagsgottesdienste ein von zwei Engeln flankiertes Christusbild unter dem dreimaligen Wechselgesang „Ich steige zu meinem Vater hinauf“ und unter Pauken- und Trompetengeschmetter zum Gewölbe emporzog, wo es durch eine Öffnung im letztern den Augen entschwand. Landammann Karl Georg Jakob Sailer (1817—1870), der diesen Aufzug als Knabe mitansah, beschreibt denselben in seiner „Chronik von Wil“ ausführlich. „Mit grösster Spannung — so äussert er sich u. a., wartete alles Volk auf den Moment, in welchem das Haupt der Statue innert der Rundung verschwand; mit straffem Erwarten sah jedermann darauf, nach welcher Seite in diesem Augenblick der Erlöser sein Antlitz wende. Denn nach jener Gegend hin, so nahm der Glaube an, nach welcher Christus zum letzten Male sein Auge richtete, würden den ganzen Sommer hindurch alle Wetter sich ziehen“. — Die Blumen des Postaments, auf dem die Statue gestanden, wurden von den Gläubigen mit nach Hause genommen, denn sie galten als Schutzmittel gegen Blitz und Hagelschlag.

Der Pfingstmontag bringt uns wieder eine kirchliche Prozession, die „Pfingstmentigprozession zu allen vier Thoren der Stadt“ zur Erinnerung an die Belagerung und Rettung Wils im alten Zürichkrieg (1445). Noch zu Landammann Sailers Jugendzeit pflegte man nach Beendigung des feierlichen Umganges aus den Fenstern des Spitals Nüsse und dürres Obst unter die Jugend und das Volk zu werfen und jedem, der es begehrte, ein Pfund Brot zu geben. Ein von Fritz Kunz gemaltes Votivbild in der „Liebfrauenkapelle“ zu St. Peter stellt die Stiftung der Pfingstprozession dar. Das Urkundliche darüber ist in dem 1678 zu St. Gallen gedruckten Schriftchen: „Jährliche Procession oder Creutzgang am Pfingst-Zinstag, warumb selbige in der Statt Wyl angestelt worden, und wie sie begangen und gehalten werden solle, auß dem Jahr-Zeit Buch und andern alten Schrifften gezogen“ aufgeführt. Die Belagerung der Äbtestadt durch die Zürcher und die Stiftung der Pfingstprozession bildet bekanntlich auch die Grundlage des Sailer'schen Dramas „Die Nonne von Wil“.

Am Fronleichnamsfest bewegt sich, wie in allen katholischen Ortschaften, die Prozession mit dem Allerheiligsten durch die mit frischem Grün, Triumphbogen und sinni-

gem Bilderschmuck gezierten Strassen. Bis in die erste Hälfte des letztverflossenen Jahrhunderts nahmen ausser dem Militär auch Kostümierte in alter Schweizertracht am Zuge teil. Jetzt bietet die Prozession ungefähr das gleiche Bild wie an andern grössern Orten; dagegen zeichnet sich die Stadt immer noch durch ungemein reichen, dem Festcharakter trefflich angepassten Schmuck der Häuser und Altäre aus. — Ferner mag erwähnt werden, dass im Nachbardorfe Zuzwil während der ganzen Fronleichnamsoktav der Standort der Monstranz auf dem Hochaltar mit Rosmarin umkränzt ist, und dass auch die als Altardiener funktionierenden Knaben Rosmarinkränze auf dem Haupte haben.

Der 26. Juni (Fest Johannes und Paulus) führt die Bezeichnung „Hagelfirtig“ (Hagelfeiertag). Man geht an diesem Tage in Bittprozession nach Dreibrunnen, ebenso am 2. Juli (Fest Mariä Heimsuchung). Hier sei auch bemerkt, dass sich an den bereits früher genannten Wallfahrtsort Dreibrunnen (urkundlich „Düvinbrunnen“ — Tiefenbrunnen — mundartlich „Tübrunnen“) ein hübscher Volks- bzw. Kinderglaube knüpft: von dort kommen nämlich die kleinen Kinder her, und wenn in einer Familie ein Neugeborenes eingerückt ist, so sagt man den übrigen Geschwistern, man habe es im „Tübrunnerweiher“ bei der Muttergottes geholt. Diesen Kinderglauben erwähnt auch der gemütvolle Landammann Sailer, wenn er (Chronik von Wil S. 123) schreibt: „Welchem Wyler meines und noch höhern Alters ist der Name Dreibrunnen nicht ein süsser Klang aus seiner frommen Jugendzeit? Wer erinnert sich nicht gern jener Stunden, die er dort zubrachte, sei es, dass ihn die Nachfeier des ersten Abendmahlgenusses oder der Bittgang in der Kreuzwoche oder die Hand der betenden und wallfahrtenden Mutter dorthin führte, dorthin zu dem Kirchlein auf dem sanften Hügel, sich spiegelnd in den Gewässern zweier Teiche, auf welchen wogender Schilf seine Kolben neigte und die umsäumenden Tannen ihre Schatten niederlegten. Welche Geheimnisse deckten die Wellen dieser Weier nicht sonst noch! Waren sie doch nicht blos die Behälter der Fische, sondern das heilige Gefäss, in dem die Mutter Gottes die noch nicht zum Leben gekommenen Kinder bewachte und den eifrig flehenden Müttern hie und da verabfolgte. Mancher Knabe wollte bei hellem Wasserstande die klaren

blauen Äuglein eines künftigen Brüderchens oder Schwesterchens ganz deutlich aus dem Grunde heraufblinzeln gesehen haben!“

An Mariä Himmelfahrt (15. August) besteht seit altem der Brauch, das Madonnabild, welches bei der an diesem Tage stattfindenden Prozession herumgetragen wird, mit der ersten blauen Frühtraube aus dem heimatlichen Rebgelände zu zieren.

Das jährlich im Herbst stattfindende Endschiessen der im Jahre 1483 gegründeten Feldschützengesellschaft, einer der ältesten der Schweiz, ist mit dem Stecklitragen, einem richtigen Freudenanlass für die Kinder, verbunden. Bevor sich nämlich die Schützen (an einem Sonntagmittag im Oktober) zum Wettkampfe in den Stand begeben, ziehen sie, voran ein mächtiger „Bajas“ (Hampelmann) und die rotgekleideten Zeiger, unter den Klängen der Musik durch die Stadt, begleitet von der jubelnden und jauchzenden Jugend, die an Stecklein die der Schützengilde gespendeten Ehrengaben trägt. Wer nämlich während des Jahres geheiratet, geerbt oder Familienzuwachs erhalten hat, wird jeweilen um eine Ehrengabe angesprochen. Das gleiche Ansuchen ergeht an die Handel- und Gewerbetreibenden, so dass auf diese Weise jährlich eine grosse Zahl von Ehrengaben zur Verfügung steht. Auch das städtische Kadettenkorps nimmt bewaffnet am Umzuge teil, nach dessen Beendigung jedes Kind einen Ring (Backwerk) geschenkt bekommt. — Am Montag, an dem Fortsetzung und Schluss des Schiessens ist, wird morgens in der Pfarrkirche das „Schützenjahrzeit“, d. i. ein Seelgottesdienst für die verstorbenen Mitglieder abgehalten, welchem stiftungsgemäss alle Schützen samt ihren Frauen beizuwohnen haben. Der jeweilige Herr Kustos von Wil ist Schützenpfarrer und hat als solcher bei der mit einem gemütlichen Nachtessen verbundenen Gabenverteilung eine kurze Ansprache zu halten.

In früheren Jahrhunderten wurde an Allerseelen (2. November) bei der St. Peterskirche, die heute noch vom Gemeindefriedhof umgeben ist, zum Troste der Abgestorbenen „das Almosen“, wahrscheinlich in einer Brotspende bestehend, ausgeteilt. Als 1668 in der Ostschweiz eine pestartige Epidemie regierte, verfügte der Stadtrat am 28. Oktober genannten Jahres, dass, um den Zusammenlauf von Bettlern

zu verhindern, durch die leicht die „erbliche Sucht“ eingeschleppt werden könnte, „das gewöhnliche Almosen am Allerseelentag in St. Peter“ nicht mehr verabfolgt, sondern von Haus zu Haus gesammelt und ebenso verteilt werde, den fremden Bettlern an hiezu geeigneten Orten.

Erster Kirchenpatron der Stadt ist St. Nikolaus, dessen Fest auf den 6. Dezember fällt. Aber schon fast 3 Wochen vorher, nämlich am Othmarimarkt (Jahrmarkt am Dienstag nach Othmar, 16. November) stellt sich der gütige Heilige zum erstenmal als „Bettchlaus“ ein, indem er den Kindern ganz verstohlen eine kleine Gabe ins Bettchen legt. Etwa 8 Tage vor St. Nikolaus springen abends als „Chläuse“ vermummte Knaben mit Schellengeklingel durch die Gassen. In der Nacht vor dem 6. Dezember wandert St. Nikolaus nach dem Kinderglauben mit seinem Eselchen überall umher und bringt den braven Kleinen reiche Gaben. Damit das „Chlause-Eseli“ in der kalten Winternacht schön ruhig stehen bleibe, und der Heilige recht viele Geschenke abladen möge, legt man bei eingetretener Dämmerung als Futter für den geduldigen Langohr ein Bündchen Heu vor das Fenster oder die Haustüre. Welcher Jubel herrscht dann am Morgen, wenn das Futter verschwunden ist, das Eselchen es also wirklich gefressen hat! Ich entsinne mich noch lebhaft, wie ich, da wir selber keinen Viehstand hatten, als fünfjähriges Büblein nach dem benachbarten Gasthofe lief, um ein Bündelchen Heu für das „Chlause-Eseli“ zu heischen, und mit welchem Wonnegefühl ich den kleinen Tribut bei anbrechender Dunkelheit vor die Haustüre legte, heisse Bittgebete zu St. Nikolaus emporsendend, diese Nacht doch recht lange vor unserem Hause still zu halten. — Beliebtes „Chlausetag-Gebäck“ waren damals die sogenannten „Elgger-Mannli“: Figuren aus Brotteig, mit Rosinenaugen, die ihren Namen offenbar vom zürcherischen Flecken Elgg hatten, von wo sie wahrscheinlich als Spezialität zuerst ausgegangen sind.

Offenbar feierte die Wiler Jugend verflossener Zeiten am 6. Dezember auch das im Mittelalter in beinahe allen Schulen begangene Fest des Schülerbischofs (episcopatum puerorum), was sich aus einer Notiz in der Kienbergerchronik zu ergeben scheint. Bei Aufzählung der Verheerungen, die das grosse Pestjahr 1611 unter der Bevölkerung Wils angerichtet, lesen wir nämlich u. a.: „Hier in der Stadt blieben

der Mannspersonnen 105, der Knaben, so am St. Nikolaustag umbgezogen, 34!". —

Im Übrigen unterscheidet sich heute die St. Nikolaus-, wie auch die Weihnachts- und die Neujahrsbescherung nicht wesentlich von derjenigen an andern Orten der Ostschweiz. Einen äusserst originellen Silvesterbrauch dagegen besitzt Wil in seiner Laternenvisitation und dem damit verbundenen Umzug der mit farbigen Papierlaternen versehenen Schuljugend durch die Stadt. In Wil wird nämlich noch der in den alten Feuerpolizeiverordnungen enthaltenen Vorschrift nachgelebt, zufolge welcher bei einem nächtlichen Brandausbruch „behufs besserer Beleuchtung der Strassen" jede Haushaltung eine brennende Laterne herauszuhängen hat. Am Silvesterabend nun lässt die Gemeindebehörde kontrollieren, ob die Laternen vorschriftsgemäss vorhanden seien, weshalb dieselben zu diesem Zweck angezündet vor die Häuser gehängt werden müssen. Die Visitation geschieht abends zwischen 6 und 7 Uhr, und gleichzeitig findet unter hellem Liederklang der erwähnte Kinderumzug statt. Der um die Heimatkunde sehr verdiente Herr Lehrer Ulrich Hilber in Wil hatte die dankenswerte Freundlichkeit, eine kurze mundartliche Schilderung dieser eigenartigen Silvestersitte zu verfassen und für das „Archiv" zur Verfügung zu stellen. Die hübsche Beschreibung mag als kleine Probe des Wiler Dialekts zugleich auch den Beschluss des „festlichen Jahres" bilden:

Silvester-Obet z'Wil.

Wie de letscht Fränkler vom Zaltag, wos huslech Müeterli no zweimol i de Hand trüllet, bis s'en au no usgit, so gilt au kum en Tag so vil im Johr, wie sin letschte, de Silvester.

Scho deseb Morge het bi üs e bsunderi Bedütig. Do will denn der ergst Fulenzer im Hus emol zeige, dass er si au no überwinde chönn, wenns gad mües si. Er weißt wol, worum. Sletscht Johr hends en wohl derno usem Bett use büschelet. Mit alte Pfanedeggle, mit rumplige Chüble und verbülete Sprützchante sinds dether cho i aller Hergottsfrüeni, wo n er si gad nomol hät wölle n e bitzli chehre und no chli vergnugge und händ en Spetaggel verfüehrt, daß er, wa gischt, wa häscht, zu de Federe use n ist. Und denn über als abe no de ganz gschlage Tag seb schänzelig: „Silvester-Bettnester" mueß ghöre. Mol, die müend damol nüme n übercho.

Em schönste isch es aber bi üs z'Wil glich am Silvester-Obed. So geg di füfi, halbi sechsi, wenn di müed Wintersune scho Firobed gmacht het, und an andre Öbete s Nachtfräule umegoht, disebe Chind go sueche, wo bim Zunachte no umestrieled, do wirds a dem Obet erst recht lebtig d'Gasse n ab und uf. Gsiesch det de seb chli Hösli mit siner großmächtige Bapierlaterne,

und det disebe Meiteli mit ihrne lange, rot und wiß gstreifete a churze Stegge! Und us de dunggle Böge[1]) chönts und vom Steihus unenue, zwei, drü, füfi binenand, und eis wött die schöner Laterne ha as s ander. Zletscht wirt als uf em Schuelplatz obe n igstellt. Aber do isch es gar e bitzeli schwer, en Ornig i d'Gschicht z'bringe. Die eine det sind z'chli, als daß ordli chönnted istu; die andere die müend wider e frisches Cherzestümpli nochestegge, und sebem Chline det ist gär d'Laterne acho. Bis d'Lehrer denn endli doch en Zug zsamebringed, chunt obe n a de Hüsere do und det afang e Liechtli füre und bald brennt d'Kirchgaß uf und ab a jedere Wonig a Laterne, wies befolen ist uf di sechsi. Und d'Cherze lüchted und zünglet so fründlech i d'Gaß und uf das lebtig Völkli abe, als ob se si weiß wie meine würed, wenigstens no emol im Johr z'Ehre z'cho nebet dem neumödige, elektrische Gschmäus. „Nu nu", blinzlets, „wenn denn die Hochmuetsnarre au so viel Johr treuli zünt hend am Altjohr-Obet und bi jeder Brunst[2]), so wereds chasi denn au in Winggel gstellt." — Doch los mer do, d'Stadtmusig chunt und stellt sie vorne nan Zug. Gsiescht, wie die farbige Liechtli uf irne suber putzte Trompete glänzed. Und wie der Zug si endli doch denan no fürschi macht mit Juchse und Singe und Rüefe und Wingge d'Kirchgaß uf zum goldene Bode und d'Martgaß ab zum Steihus, do gönt alethalbe die alte, firliche Türe n uf, und wo ne fründlechs Liechtli is dunkel under de Böge huschet, belüchtets fröhliche Gsichter. Stigt abr uf offnem Platz s alt-ehrwürdig Silvesterlied oder en fürige Grueß as Vaterland zum dunkle Nachthimmel mit sine tusig glitzerige Liechtlene nuf, so vergißt der ergst Gfrörlig, daß me zmitzt im chalte Winter stoht. Ringsum loset alles still und firlech zu. Mengs eim wirds warm ums Herz, wenn s nomol ruggwärts sinnet, was im s'alt Johr brocht und gnu hät. Und mit de n erste Gsänge mag do useme bedrängte Herz en heiße Wunsch um besseri Zit, det e herzlechs Dankgebet für Glück und Sege zum Himmel stige. Us so ufrichtigem Herze n abr wird chum emol im Johr de Fründ em Fründ und s Chind den Eltere Gottes Sege wünsche, wie i dere firlich-ernste Stund. — Doch was verstoht das fröhlech Chindervolk vo derlei Sache. Es singt und juchset sorglos witer und treit mit frohem Sinn sis Licht em neue Johr entgege. — Der alt St. Niklaus-Turm blinzlet mit sim einzige Liechtli dobe n am alte Erkerstübli gär fründlech abe n uf das Bild. Sogar de Sant Pangrazius uf siner höche Sul bim Stadtbrune, wo suß s ganz Johr so ernst derabe lueget, mag schmölele, daß mer di alte, schöne Brüch im Städtli no deweg chreftig witerlebe lös. Er wird denn im neue Johr am rechte n Ort wohl au e guets Wörtli für üs ilegge.

[1]) Arkaden. — [2]) Feuersbrunst.

Uma cantiga popular portuguesa.

Par J. Leite de Vasconcellos, Lisboa.

Oh! que linda rosa branca
Aquela roseira tem!
De baixo ninguem lhe chega,
Lá cima não vai ninguem.

Temos aqui, antes de tudo, uma alegoria: a mulher amada é uma rosa branca que está em posição alta, aonde ninguem chega, nem póde ir. Está na alegoria um dos caracteres da nossa poesia popular: ela umas vezes tem por fim, como aqui, velar pensamentos intimos e delicados, que o poeta não ousa apresentar de chofre, com receio de ser indiscreto; outras vezes tem por fim satirizar amargamente, desviando a atenção para um lado imprevisto; outras suaviza obscenidades cruas.

A primeira parte da cantiga deu-se fórma exclamativa, que é a maneira mais directa de exprimir a admiração, como o grito é a maneira mais directa de exprimir a dor. As nossas cantigas estão cheias de exclamações, apóstrofes, gritos: *Oh! que pinheiro tão alto! Oh! quem me dera morrer! Oh! morte que tanto tardas!*

Os dois últimos versos da quadra apresentam simetria na disposição das palavras iniciais de cada um, mas as ultimas palavras formam o que os retoricos chamam *chiasmo*. Tudo isto são recursos de quem tem pouco que dizer, mas esse pouco o deseja expor com arte.

A rosa «é o mais perfeito symbolo de ideal feminino», disse D. Cecilia Branco em um admiravel estudo, *A rosa na vida dos povos.*[1]) Por isso nas cantigas populares se repisa muito essa palavra, como sinonimo de «donzela», de «menina», e de «mulher» em geral:

A mulher é como a rosa,
Stando aberta, ou desfolhada:
Aos vinte anos vale muito,
Aos quarenta não val' nada.[2])

---

[1]) Faz parte do t. VIII da Biblioteca de las trad. pop. españ., Madrid 1886: vid. p. 97. — [2]) A. T. Pires, Cantos populares, II, 138.

Este simbolo está espalhado por toda a parte, e já na antiguidade.[1]) Para nós póde ter-nos vindo imediatamente da literatura latina: *mea rosa*, em Plauto, *Asinar.*, III, 3, 74. Contudo ele é tão natural, que não precisariamos de lhe buscar origens fóra da alma do nosso povo, que habita um pais em que as rosas brotam de cada canto. Do simbolismo passon-se ao onomastico: *Rosa* (no deminutivo *Rosinha)* constitue um dos nomes proprios femininos mais comuns entre nós.

A cantiga que eston estudando não diz porém simplesmente *rosa*, diz *rosa branca*. Um romance popular começa tambem:

Oh! que linda *rosa branca*
Naquel' prado se passeia![2])

A côr branca funciona como outro simbolo: o da castidade e candura. De branco traja a virgem que vai receber o seu noivo ao pé do altar; branco é o veu da criança que chega a primeira vez á mesa da comunhão. A brancura opõe-se a palidez:

Rosa branca toma côr,
Não sejas tão desmaiada,
Que dizem a outras rosas:
— Rosa branca não és nada!

Só o branco sobressae;

Muito brilha o preto preto
Ao pé do branco lavado:
Muito brilha uma menina
Ao pé do seu namorado.

O povo, como não tem cultura, busca sempre as suas imagens poeticas no círculo de ideias que mais perto tem de si, ao mesmo tempo que repete a mesma fórma, de umas cantigas para outras.

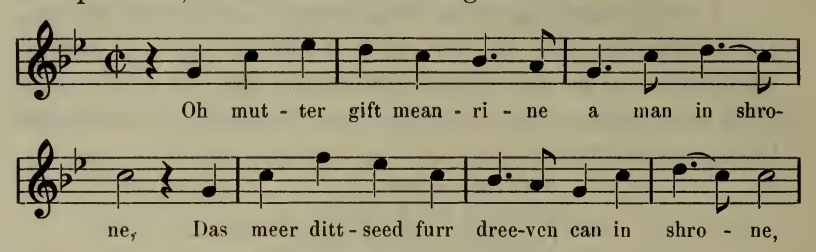
---

[1]) Vid. D. Cecilia Brancó, obra citada; Gubernatis, La Mythologie des plantes, III, 317 ss.; Rolland, Faune Populaire, V, 246 ss. — [2]) Vid. o meu Romanceiro Português, Lisboa 1886, p. 26.

Ein Schifflein sah ich fahren, Capitän und Leutenant.

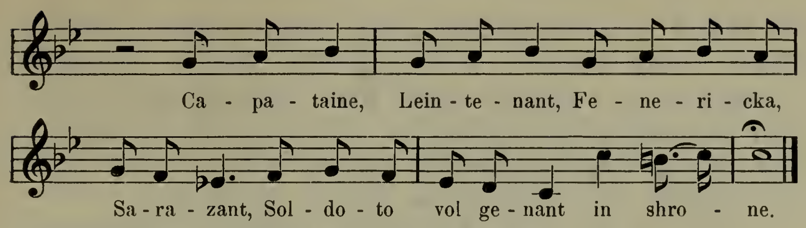
Von John Meier, Freiburg i. Br.

Im Jahre 1678 erschien in London eine Liedersammlung,[1]) deren Herausgeber der als tüchtiger Violinist und als gelegentlicher Komponist bekannte John Banister (1630—79) und der mir mit meinen hiesigen Hülfsmitteln nicht weiter nachweisbare Thomas Low waren.[2]) Sie enthielt auf S. 136 ein Lied, dessen Weise von Abr. Coates, einem sonst nicht bekannten Komponisten, herrührt und das folgendermassen lautet:



---

[1]) J. Banister and Tho. Low, New Ayres and Dialogues composed for Voices and Viols of two, three and four Parts. London 1678. 8°. 200 SS. — [2]) Ludwig Erk macht in Bd. 20, 123 a [neue Paginierung 174] seines handschriftlichen Nachlasses darauf aufmerksam, wie ich beim Durcharbeiten der Bände Anfang 1905 mir notierte. Eine vollständige Abschrift verdanke ich der Güte Johannes Bolte's. Das Exemplar, nach dem Erk 1865 seine Copie des Liedes gemacht hatte, gehörte nach seiner Bemerkung der bekannten Musikbibliothek des Professor Dr. Wagener in Marburg a. d. Lahn an, die nach seinem Tode von der Bibliothek des Königlichen Conservatoriums zu Brüssel angekauft wurde. Leider ist unser Werk nicht dorthin gekommen, wie ich der freundlichen Auskunft des Secrétaire-Préfet des Études du Conservatoire Royal Monsieur A. Wotquenne vom 15. März und 24. April 1911 entnehme, der mir über die Ursachen davon das Folgende schreibt: „Je sais fort bien, que le Docteur Wagener prêtait souvent des ouvrages au dehors; il se peut fort bien, que les oeuvres de Banister soient sorties aussi de sa Bibliothèque et qu'on ne les lui aie pas restituées. Le cas est le même d'ailleurs pour des volumes de Merulo, de Reineken et de Fux, que les catalogues signalent comme faisant partie de la Bibliothèque Wagener, et que je n'ai *jamais* eu entre les mains'. Eine in den Jahren 1911 und 1912 von mir veranlasste Nachforschung durch das Auskunftsbureau der deutschen Bibliotheken ergab ein durchaus negatives Resultat. Falls also nicht dennoch einmal das Wagenersche oder ein andres Exemplar des Werkes in einer deutschen oder ausländischen Privatbibliothek wieder auftaucht, wird man das Werk wohl für verloren halten müssen. Um so wertvoller ist die Abschrift Erks, die uns für unser Lied das Original ersetzen muss.



2. Oh Dougher, doo best also clin, In shrone
Doo sloapes nock wall a yoare alin, In shrone Capat . . .

3. Oh mutter, ick bin ebin right, In shrone
Ick habe vorzought mitt ounzer Knight, In shrone Capat . . .

Bei Berücksichtigung der englischen Orthographie des 17. Jahrhunderts werden wir zu folgender phonetischer Umschrift des Textes kommen, die uns nach den Ausführungen von Th. Frings[1]) erlaubt die Sprachform der Verse am Niederrhein in der Gegend von Neuss-Düsseldorf zu lokalisieren.

1. ō mutər gift mīr ęinə man
(das) mīr di tsīd fərdrīvən kan.
2. ō dǫuter dū best also klęin,
dū šlǭpəs noch wal ə jǭr alęin.
3. ō mutər iχ bin (ebin) ręit,
iχ (habe) fərzǫut mit ōnzər knęit.

„meanrine a man“ ist sicherlich Verderbnis; der scheinbar fehlende Artikel ist noch einmal in englischer Form (oder ist a = ə < en? vergl. Z. 4 a yoare?) zugesetzt. Gleichfalls verderbt ist Z. 2 das; vielleicht dürfen wir es als mechanische Verdeutschung eines englischen that auffassen?

ea und ee können beide im 17. Jahrhundert ī wiedergeben, und es ist sowohl mear (verschrieben mean Z. 1) wie meer (Z. 2) als mīr zu nehmen. Dagegen ist der Vokal in gift (Z. 1) nur aus dem Englischen zu erklären; am Niederrhein müsste es gęft heissen. Bedenklich ist die Orthographie clin und alin, da man cline und aline erwarten sollte, doch kann trotzdem kein Zweifel über ihre Bedeutung sein. Die Verschiedenheit von best und bin (Z. 3 und 5) ist niederrheinisch vollkommen korrekt. Die Vokalisierung der gutturalen Spirans in dough[t]er (3), vorzought (6), right, knight

[1]) Herrn Privatdozenten Dr. Th. Frings in Bonn, einem der besten Kenner der niederrhein. Mundarten, an den mich auf meine Frage Herr Professor J. Müller freundlich verwies, verdanke ich wertvolle Auskünfte und Anregungen, die den obigen Ausführungen im allgemeinen zu Grunde liegen und für die ich ihm auch an dieser Stelle herzlich danken möchte. Auf ihn geht auch vielfach die vorstehende phonetische Wiedergabe des Textes zurück. Für das Englische verdanke ich meinem hiesigen Kollegen Fr. Brie wertvolle Hinweise.

(5 und 6) ist niederrheinisch auf einem grossen Gebiet zu Hause (vergl. Frings a. a. O. § 221 ff.). Die im Anlaut der Lokalisierung widersprechende Form sloapes (4; am ganzen Niederrhein wäre šlǭpes zu erwarten) muss als englische Schreibung aufgefasst werden, die eingetreten ist, weil gerade in England der Anlaut sl- so überaus häufig war.

In nock (4), ick (5), Fenericka (Refrain) bedeutet ck die gutturale Spirans, für die dem Engländer eine andere, bessere Bezeichnung nicht zur Verfügung stand. ebin (5) gegen furr dreeven (2) lässt sich nicht, weder als niederrheinische noch als englische Form erklären; es muss wohl schriftdeutsch sein. Ebenso macht habe (6) Schwierigkeiten, das in der englischen Orthographie wohl am ersten als hebbe aufgefasst werden könnte. Aber weder habe noch hebbe lassen sich für das in Frage kommende Dialektgebiet verwenden. hab begegnet am linken Rheinufer nur auf einem Seitengebiet als Compromissform zwischen hęb und han. Für das mundartliche Gebiet, das durch die andern Formen festgelegt wird, wäre han zu erwarten. Ebensowenig kann man wohl an hęb denken, das 'nur in Krefeld und dann erst wieder nördlich der Uerdinger Linie, was aus andern Gründen unmöglich wäre, zu Hause ist'. Wir werden daher habe wohl als schriftsprachliche deutsche Form betrachten.[1])

Gewisse Schwierigkeiten macht die Auflösung von ounzer als ōnzər, wenngleich sie nicht unmöglich ist. Leichter wäre sie, wenn ownzer geschrieben stände. wall ist wegen des ll wohl mit wal wiederzugeben.

'Der so gewonnene Text passt ausgezeichnet in das Übergangsgebiet Ripuarisch-Niederfränkisch, speziell in die Gegend Neuß-Düsseldorf: Neuß hat z. B. tsīt, iχ neben šlǭpə (vergl. Th. Frings, Studien zur Dialektgeographie des Niederrheins zwischen Düsseldorf und Aachen [= Deutsche Dialektgeographie Heft V] § 165 f. [Marburg 1913]) und jǭr, ręit, knęit, doutər, fərzǫut. Andre Kriterien weisen in die

[1]) Korrekturnote: Herr Privatdozent Dr. Frings schreibt mir am 11. Februar 1916: 'Ein kleiner Nachtrag, der eine weitere Schwierigkeit löst. hębə (haben) galt ursprünglich bis zur Benrather Linie, wurde aber seit dem 14. Jahrh. durch han verdrängt. Das Compromiß habə < hębə + han gilt heute noch im Westen der linksrheinischen Übergangszone; vergl. DDG V § 257 S. 143 und die dort angegebene Litteratur. Es ist sehr gut möglich, dass das Compromiß im 17. Jahrh. auch noch am Rhein, unmittelbar nördlich der Benrather Linie gegolten hat.'

nächste Umgebung des bezeichneten Gebietes. Sehr schön passt z. B. auch wal und der Dativ mir (betont mīr, unbetont mer), sowie klęin, alęin.'

Wir werden also wohl annehmen dürfen, dass derjenige, der den Text nach England hinüberbrachte oder ihn dort aufschrieb, ihn von einem Angehörigen der Gegend von Neuss und Düsseldorf aufzeichnete und ihn in englischer Orthographie mit eingestreuten englischen Sprachformen, sowie einer wohl schon in der deutschen Überlieferung vorliegenden Beimischung von schriftdeutschen Bestandteilen wiedergab.

Das Lied, dem unser Text zugehört, reicht in seinen Aufzeichnungen in die erste Hälfte des 16. Jahrhunderts und in seiner Entstehung wohl noch ins 15. Jahrhundert zurück. Am bekanntesten dürften die beiden nachfolgenden im Ambraser Liederbuch von 1582 (Neudr. Bibliothek des Literarischen Vereins in Stuttgart Bd. 12 S. 341 ff.) als Nr. CCXXXVI und CCXXXVII gedruckten Formen sein:

1. Es hett ein Schwab ein töchterlein,
Krause mause;
Es wolt nicht lenger ein megdlein sein,
bey dem heiligen dryfus,
gib mir geld in essigkrug
He ho he
fitz und fetz guter netz,
rumpelspiel, und des nit viel,
ein frischen freyen mut ich haben will.
Der Lorentz, der Vicentz,
schüttel den kittel,
das hembd geht für,
stirbt die mutter, die tochter wird mir,
so tantz ich mit jungfraw Regina.
2. Sie wolt doch haben einen man,
Der jhr die weil vertreiben kan.
3. Ach mutter gib mir einen man,
Der mir die weil vertreiben kan.
4. Ach tochter du bist viel zu klein,
Du schleffst noch wol ein jar allein,[1])
5. Hast dus versucht mit unserm knecht,
So bistu pfaffen und mönchen gerecht.[2])
6. Wer ist der uns dis liedlein sang?
Ein freyer schlemmer ist ers genandt.

1. Es hett ein schwab ein töchterlein,
halt die kanna feste,
es wolt nit lenger ein megdlein sein.
bey nachte fein sachte,
Halt die kanna, schöne bas Anna,
halt die kanna feste.
2. Sie wolt doch haben einen man,
der jhr die weil vertrieben kan.
3. Ach mutter gib mir einen man,
der mir die weil vertrieben kan.
4. Ach tochter du bist viel zu klein,
du schleffst noch wol ein jar allein
5. Ach mutter ich bin eben gerecht,
ich habs versucht mit unserm knecht.
6. Hast dus versucht mit unserm knecht,
so bistu pfaffen und mönchen gerecht.
7. Das Annalein hat ein roten rock,
darunter steht ein zimmerstock.
8. Wer ist der uns dis liedlein sang,
ein freyer hoffmann ist ers genant.
9. Er singt uns das und wohl noch mehr,
Gott behüt allen zarten jungfrawen jhr [ehr.

[1]) Es fehlt in dieser Fassung nach Str. 4 eine Strophe. — [2]) Charakteristisch für die Verschiebung der Kulturverhältnisse ist es, dass in dem pfaffenfeindlichen 15./16. Jahrh. hier 'Pfaffen und Mönche' genannt werden, für die im 17./18. Jahrh. dann 'Fürsten und Grafen' auftreten.

Den hier stehenden Anfang teilt unser Lied mit einem andern sehr bekannten Sange, dessen erste Strophe lautet:

Es hatt ein Schwab ein dochterlein,
es woldt nit lenger diennen,
sie woldt nur rockh und mandel haben,
zwen schuch mit schmalen ryemen —
o du feins mein Elselein,

und von dem die Heidelberger Handschrift Pal. 343 Bl. 42[ef] eine der ältesten Aufzeichnungen bietet (Vergl. den Abdruck bei A. Kopp, Volks- und Gesellschaftslieder des XV. und XVI. Jahrhunderts 1 S. 56 f. und die dort angeführte Literatur[1])).

Dieser Anfang ist aber für unser Lied wahrscheinlich nicht ursprünglich und dem vorstehenden Liede entlehnt. J. Ott bringt in seinen ‚115 guter newer Liedlein' (Nürnberg 1544; Neudruck in den Publikationen der Gesellschaft für Musikforschung Bd. IV 5, S. 123) als Nr. 45 den Text der ersten Strophe in folgender Form:

Es het ein bawr ein töchterlein,
das wolt nit lenger ein meidlein sein.
Du schöne mein Maruschka,
in dem ellend laß ich dich nicht.

Ich zweifle nicht, dass dies der originale Anfang ist — das Lied hat wohl eine epische Einleitung gehabt und kaum mit dem Dialog begonnen — und dass nur durch eine Contamination mit dem Lied vom Schwabentöchterlein dessen Anfang auch in unser Lied übergegangen ist. Dass tatsächlich Beziehungen zwischen beiden Liedern bestanden haben, zeigt die von Böhme in seinem Altdeutschen Liederbuch 134 Nr. 51b aus der Heidelberger Handschrift Nr. 109 mitgeteilte Fassung[2]):

---

[1]) Zwei Druckfehler sind hier zu berichtigen: Hoffmann - Richter, Schles. Volkl. S. 113 (statt 173) und Erk-Irmer 5 Nr. 9 (statt Nr. 12). — [2]) Auch in das Lied von der jungen Markgräfin (älteste Überlieferung 16. Jahrh.) sind Bestandteile unseres Liedes übergegangen; allerdings auch hier, ohne eine weitere Entwicklung zu veranlassen, also ebenso, wie im obigen Fall, steril geblieben:

1. Es freit eine junge Markgräfin,
Ein Mädchen im elften Jahre.
2. Ach Mutter, verschaffe mir einen Mann,
Ich leb nicht länger als noch ein Jahr usw.

(Hoffmann v. F., Schles. Volkl. 12 f. N. 5.)

Die gewöhnliche und richtige, hier unter dem Einfluss unseres Liedes umgestaltete Lesart von Zeile 1 der zweiten Strophe lautet:

Ach Mutter, gebt mir keinen Mann.

1. Es het ein Schwab ein töchterlein,
sie wolt nit lenger beiten,
Denn sie wolt haben einen man,
ein man wol an der seiten.

2. Ach mutter! schneid mir mantel und rock
und einen schmalen riemen usw.

Mit Strophe 2 mündet das Lied wieder in den Lauf des Liedes vom Schwabentöchterlein ein, wenngleich die Anrede an die Mutter wohl noch aus unserm Gedicht stammt; der zweite Teil der ersten Strophe ist sicherlich diesem trotz der Ungleichheit des metrischen Baus entlehnt. Der übernommene Gedanke von der Heiratslust des Mädchens findet jedoch keine Entwicklung im Verlauf des Liedes vom Schwabentöchterlein und sinkt unbenutzt zu Boden; er bleibt, wie ich es bezeichnen möchte, steril. Nach dem ohne weitere Folgen gebliebenen Ausweichen kehrt die eben betrachtete Version auf die alten Bahnen des ursprünglichen Liedes zurück. Sterilität neuer, aus andern Liedern übernommener Elemente tritt hier wie sonst ein, wenn die Zeugungskraft der neu eindringenden Bestandteile nicht gross genug ist um die im Beharren am Alten liegenden Hindernisse zu überwinden. Um sich durchzusetzen, müssen, ähnlich wie in der Sprachentwicklung, die psychischen Eindrücke des Alten stark verdunkelt sein. Im andern Falle bleiben gelegentliche Ansätze zu Neubildungen ohne weitere Folgen, werden nicht verbreitet und darum dann vergessen[1]).

Den Beginn unsres Liedes mit einer epischen Einleitungsstrophe halte ich, wie schon oben erwähnt, für ursprünglich, trotzdem in den Niederlanden sich das Lied von dem heiratslustigen Mädchen durchgängig mit dem gleichen Anfange wie in der englischen Ariensammlung bis in unsere Tage erhalten hat. G. Kalff hat, wie er in seinem Werk ‚Het Lied in de Middeleeuwen' (Leiden 1884) S. 430 berichtet, das Lied in Zwolle oft singen hören und einen zweiten ähnlichen Text hat de Coussemaker (Chants popul. des Flamands de France [1856]

[1]) Auf die Beziehungen zwischen der Ballade vom Grafen und der Magd und der von der jungen Markgräfin bei der Schilderung der Erlebnisse des reitenden Grafen und seiner Begegnung mit dem Leichenzug, sowie über die Beziehungen zwischen dem Liede vom Schwabentöchterlein und der ersterwähnten Ballade bringt die in Folge des Krieges noch ungedruckte feine und kluge Dissertation über die Ballade vom Grafen und der Magd von Harry Schewe alles Nötige.

270 Nr. 73) aus Dünkirchen aufgezeichnet (Vergl. weiter van Duyse, Het oude Nederlandsche Lied 2, 932 f. Nr. 257 und Anm.). Ich setze nach Kalff die zwei ersten Strophen der beiden erwähnten Fassungen hieher und mache noch besonders darauf aufmerksam, dass auch diese Versionen, wie die des Ambraser Liederbuchs einen mehr oder weniger stark ausgebildeten Refrain zeigen:

Zwolle

Och Moeder, geef mij toch een man
Van Violi!
Och Moeder, geef mij toch een man,
Die den kost voor mij verdienen kan,
Van Violi, van viola.

Och kind, gij zijt nog veel te klein,
Gij moet nog eerst wat ouder zijn usw.

Dünkirchen

Moeder, ik wil hebben een man,
Warme garnars, smorij!
Die mij den kost wel winnen kan,
Warme garnars, garnars, garnars,
Warme garnars smorij!

Wel mijn dochter, gij zijt te jong,
Gij moet mij wachten een jaer rond usw.

Viel über das 16. Jahrhundert geht auf deutschem Boden anscheinend der epische Anfang unsres Liedes nicht hinaus und die ohne ihn den Dialog zwischen Mutter und Tochter eröffnende Bitte der Tochter um einen Mann ist nur selten vertreten.[1]) In Bezug auf den letzten Punkt lässt ‚Der Musicalische Zeitvertreiber . . .‘ (Nürnberg 1609) Tenor Nr. IV (Exemplar: Stadtbibliothek Breslau Musical. 20) trotz seiner kunstmässigen Bearbeitung am Schluss noch die alten Elemente deutlich durchscheinen:

1. Ein Meidlein jung
Am Laden stund
Vnd war betrübet sehre.
Drumb sie zu jhrer Mutter sprach:
‚Ach liebste Mutter, höre:
Die arbeit ich muß lassen stahn,
Ich bin so kranck, weiß nicht wovon,
Vnd leid heimlichen Schmertzen.‘

2. Die Mutter sprach: ‚Ach Töchterlein,
Dein Leiden ich betrachte,
Die Hundestag dich nemen ein,
Das kan ich wol erachten.
Sey nur getrost vnd wolgemuth,
Die Sach wirdt noch wol werden gut,
Wenn sich die hitze lindert.‘

3. Die Tochter sprach: ‚Der Hundesstern
Hat mich gar nicht gekrenket,
Ein andern Artzt den hett ich gern,
Gross leiden mir anhenket.
Vor Schmertzen ich kaum leben kan,
Ach Mutter, gebt mir einen Mann,
Sonst mag ich nicht genesen.‘

4. Die Mutter sprach: ‚Du bist zu klein,
Du must noch lenger harren,
Ein jahr must du noch bey mir sein,
Du bist zu schwach inn karren.‘
Die Tochter sprach: ‚ich bin gerecht,
Das zeugen vnsere beede Knecht,
Die auch wol darumb wissen.‘

---

[1]) Aus Erks Nachlass 28, 840 (neue Paginierung: 867) weist mir J. Bolte ‘aus Schönwalde bei Lübben, 8. Apr. 56’ nach (Abgedr. im Anhang Nr. VIII):

Ach Mutter, gebt mir einen —
A Eder leder littitit,
Ach Mutter gebt mir einen Mann. (6. Str.).

Sonst dagegen haben wir den Anfang überall ersetzt durch einen neuen: „Es reisen (ziehen, marschieren, fahren) drei Bursche (Soldaten, Fischer, Schweizer) wohl über den Rhein". Die zeitlich älteste Fassung allerdings, das Niederländische Lied, gedruckt Cölln 1608 (Abdruck bei Kluge, Rotwelsch 1 [Strassburg 1901], 122 ff.) gibt diesen Eingang, hier als zweite Strophe gebracht, nur zum grossen Teil in die Kundensprache übersetzt und verderbt wieder:

Es schifft gut Lenninger vber den Rhein,
Er führet ein grandigs Mödelein,
Figele, fogele fare!
Er führet ein wackers Hürelein.
Stampen müssen die Staden.

Das Lied ist, in der uns vorliegenden Fassung wenigstens, sehr stark zersungen. Das zeigt nicht nur das wieder steril gebliebene Motiv der mit dem Landstreicher ziehenden Dirne, das aus andern Liedern entlehnt ist, sondern auch der weitere Verlauf. Das Lied ist abgesehen von der Eingangsstrophe und den beiden Schlusstrophen aus mindestens 5 Liedern (Str. 2, 2 bis 2, 4 — Str. 2, 1 und Str. 3 bis 9 — Str. 10 bis 15 — Str. 16 bis 19 — Str. 20 bis 22) zusammengesungen, worauf hier nur kurz hingewiesen werden kann.

Spätere Fassungen aus dem 18. und 19. Jahrhundert sind die folgenden, von denen ich jeweils die erste Strophe mit dem Refrain hier wiedergebe:

A) Es reisen drey Bursche wohl über den Rhein,
Schnapp auf!
Sie kehrten bei einer Frau Wirthin wohl ein,
Schnapp auf und schnapp nieder,
Sauf aus und klopf wieder,
Schnapp auf!

Vier schöne Reise- und Handwerkspurschen-Lieder. Das dritte (von Arnims Nachl.). Schnorrs Archiv 11 (1882), 175 f.

B) Marschieren drey Soldaten wohl über den Rhein,
Wohl über den Rhein,
Sie kehrten bey einer Frau Wirthin ein,
Vielleicht um und um,
Vielleicht um und um,
Vielleicht da dadara.[1])

[1]) Zu der in diesem und den folgenden Liedern am Schlusse auftretenden Weiterbildung vergl. das Lied vom Hafersack Erk-Böhme 1, 479 ff. Nr. 146, das gleiches Versmass mit dem obigen Liede zeigt.

Fünf ganz neue weltliche Lieder. Gedruckt in der Caserne. Das vierte (von Arnims Nachl.). Schnorrs Archiv 11 (1882), 175.

C) Es reisen drei Burschen wohl über den Rhein,
Und mein einziges Herz und meine liebe, liebe Seel', hoho!
Bei einer Frau Wirthin da kehrten sie ein,
Mit der Rolle mit der Bolle mit der ganzen Malachei,
Es ist ja pure Narrethei.

von Ditfurth, Fränkische Volkslieder 2, 49 Nr. 56 aus Wonfurt (geschr. Ldb.).

D) Es fuhren drei Fischer wol über den Rhein,
vive l'amour!
Es fuhren drei Fischer wol über den Rhein,
Bei einer Frau Wirthin da kehrten sie ein,
Vive l'amour! Schönste Zier,
Was machen die lustigen Fischer allhier.

von Ditfurth, Fränkische Volkslieder 2, 47 Nr. 55 aus Theres.

E) Jetzt reisen wir Bursche wol über den Rhein,
Ade!
Bei einer Frau Wirthin da kehren wir ein
Ade, Ade, Ade![1])

F) Es reisen drei Schweizer wohl über den Rhein,
Schnab aus!
Bei einer Frau Wirthin da kehrten sie ein,
Schnab aus und klopf wieder, schnab aus,
Von hinten und vornen stehts auf,
Von hinten und vornen stehts auf.

Grolimund, Volkslieder aus dem Kanton Aargau 16 Nr. 19.

G) Daer voeren drie Soldaeten al over den Rhijn,
Roeze moeze, vieze vaze, bom bom bom,
En zij vroegen aen een Vrouw Moeder allein.
Lang is de Winter, rond is de sifferkorf siffer, Als een Jagers-[hoorn,
Rou op strou, rou op de bou, rou de joek joek,
Roeze moeze, vieze vaze, bom bom bom.

De Amsterdamsze Gaare-Keuken . . . t'Amsterdam o. J. (um 1790) J. Bolte, Vierteljahrschr. f. Littgesch. 5 (1892), 493.

Wohl aus einer Fassung mit dem gleichen Eingang und mit einem der Version B ähnlichen Refrain entstammt die

---

[1]) Der Refrain lautet auch: „Bei Tag", „Bei Tag und bei Nacht und bei Tag" oder „Schnapp auf", „Schnapp auf, stell nieder, sauf aus". — Der oben wiedergegebene Refrain stammt aus dem Liede „Es ritten drei Reiter zum Thor hinaus" und ist wohl durch die Gleichheit der Melodie eingeführt. Auch die unten (S. 214 f.) erwähnte Mordballade zeigt in ihrer schlesischen Fassung (Hoffmann v. F., Schles. Volksl. Nr. 30) die Melodie des Liedes „Es ritten drei Reiter zum Thor hinaus" und ist davon auch textlich im Anfang (Es ritten drei Reiter wohl über das Feld) beeinflusst worden.

umgesungene Form unsres Liedes im Bergliederbüchlein (1700/10), die jedoch die Eingangszeile noch durchscheinen lässt und den gleichen Strophenbau deutlich zeigt. Ich drucke das Lied vollständig ab (Neudruck von A. Kopp, Ältere Liedersammlungen [Leipzig 1906] S. 63 f.), um durch Kennzeichnung mit Sperrdruck am bequemsten und kürzesten auf die Einzelbeziehungen aufmerksam machen zu können:

1. Zum Stolppen, zum Stolppen, da steht ein hohes Hauß
   Da fleucht wohl alle Morgen eine weisse Taub' heraus.
2. Die Taube, die Taube, die hat einen weissen Fuß.
   Sie schwingt sich alle Morgen Frau Mahlerin in ihren Schooß.
3. Gott grüsse euch Frau Mahlerin hübisch und fein,
   Wo habt ihr euer schwartz-braunes Töchterlein
4. Mein Töchterlein das ist noch viel zu klein,
   Sie schläft noch wohl ein Jahr allein.
5. Ein Jahr, ein Jahr ist mir so lang,
   Sie schwengt sich von der Erden wo[h]l auf die Banck.
6. Wohl von der Banck wohl auf dem Tisch,
   Seht liebe Frau Mutter wie groß bin ich.
7. Wohl von dem Tisch, wohl in die Hölle,
   Viel lieber ist mir ein Junggeselle,
8. Der mir die Zeit vertreiben kan,
   Den lache ich stets freundlich an.
9. Nun lache, nun lache, mein feines Liebelein,
   Wir beyde, wir fahren wohl über den Reihn.
10. Wohl über den Reihn, wohl über die See
    Von der Hertzallerliebsten scheiden und das thut weh.
11. Ach Scheiden, ach Meyden, wer hat dich erdacht,
    Du hast mir mein Hertz in groß Trauren gebracht.
12. Du hast mirs gebracht in schwere Pein
    Wenn andere Leute schlafen, das Wachen ist mein.
13. Frisch um und um und mach mir keine krum
    Erbeit mir dein Freuen, ja freundliches Lachen.
14. Nun lache, nun lache, mein Käterlein (Druck: Väterlein) fein,
    Wir wollen mit einander fein lustig seyn.

Es erhebt sich nun die Frage, aus welcher Veranlassung dieser neue Eingang in unser Lied eingetreten ist. Es teilt ihn ja mit andern Liedern,[1] vor allem mit der bekannten Mordballade, in der erzählt wird, wie drei Reiter zu einer Wirtin kommen, sie durch einen Schlaftrunk betäuben und dann die Tochter, um deren Besitz sie sich streiten, wie einen Fisch zerteilen (Vergl. Erk-Böhme 1 Nr. 57 und die dort angeführte Literatur; weiter noch Hruschka und Toischer 135 Nr. 45 a und b, Hauffen, Gottschee Nr. 69, Am Urquell 5,

[1]) Genauere Nachweise in der oben genannten Arbeit von Harry Schewe.

262 f. und Mitteilungen zur Volksk. des Schönhengster Landes 2 (1906), 126 f.).

Dass zwischen unserm Liede und der Mordballade gelegentliche äussere Berührungen stattfinden, lässt sich zeigen. Die nachfolgenden Fassungen der Mordballade erweisen, wie ohne weiteres klar ist, in den herausgehobenen Versen, ein Eindringen von Elementen unsres Liedes:

Ich habe wohl ein Töchterlein,
Doch ist sie noch zu jung und klein. Hruschka und Toischer Nr. 45b Str. 4.

Meine Tochter, die ist noch viel zu klein,
Sie muss noch schlafen zwei Jahre allein. Norrenberg Nr. 21 Str. 4.

Mein Töchterlein ist noch viel zu klein,
Sie schläft noch wohl zwei Jahr allein. Parisius Nr. 18 A Str. 3.

Aber auch hier bringen diese Übertritte keine weiteren Wirkungen zu stande, die neuen Elemente bleiben vollkommen steril.

Mit der Erwähnung dieses Hinübergleitens von Versen ist natürlich weder die Frage nach dem Verhältnis unsres Liedes zur Mordballade noch die nach der Herkunft des Anfanges ‚Es zogen drei Bursche wohl über den Rhein' beantwortet. Eine Lösung dieser Fragen lässt sich auch mit dem bisher vorliegenden Material nicht geben. Wir wissen nicht einmal, ob jener Eingang ursprünglich der Mordballade eignete und von hier aus auf unser Lied übertragen ist oder, was mir weniger annehmbar scheint, umgekehrt, oder aber in beide Lieder unter uns nicht bekannten Umständen eingedrungen ist. Ich möchte das letzte für das Wahrscheinlichste halten, aber will die Subjektivität dieser Auffassung ausdrücklich betonen.

Die Mordballade ist ja überhaupt in ihrer ganzen Struktur dunkel und schwer verständlich. Auf den richtigen Weg scheint uns eine Gottscheeer Ballade (Hauffen, Gottschee Nr. 69; vergl. auch die Ausführungen auf S. 425) hinzuleiten: Drei Bursche haben mit einem Mädchen Beziehungen angeknüpft und sämtlich durch Geschenke rechtlich besiegelte Versprechungen der Hingabe erhalten. Nun treffen aber die drei Liebhaber bei dem Mädchen zusammen und stellen die Dreiheit der erfolgten gleichen Zusagen fest. Jeder pocht auf sein Recht des Besitzes, und dieses Recht des Einzelnen wird, da sich ihm nicht anders nachkommen lässt, nun rein formal durch die körperliche Zerschneidung des Mädchens in drei Teile durchgeführt, ähnlich wie Shylock seinen Rechtsanspruch

verficht (in Gottschee hier verdunkelt: nur Zerreissen des Mädchens durch die Liebhaber).[1] Wir dürfen für die Ansprüche auf formale Durchführung solcher Rechtstitel auch an die Ballade vom Hannele erinnern (Erk-Böhme 1 Nr. 1), wo der Wassermann vorschlägt die Kinder zu teilen:

Die ältesten sechs drei zu drei,
Das siebente wollen wir theilen gleich.

Nehm ich ein Bein, nimmst du ein Bein,
Daß wir einander gleiche sein.

Das Hannele weist ihn aber, wie die wahre Mutter des Kindes beim Urteil Salomos, zurück:

Und eh ich laß mein Kind zertheilen.
Viel lieber will ich im Wasser bleiben.

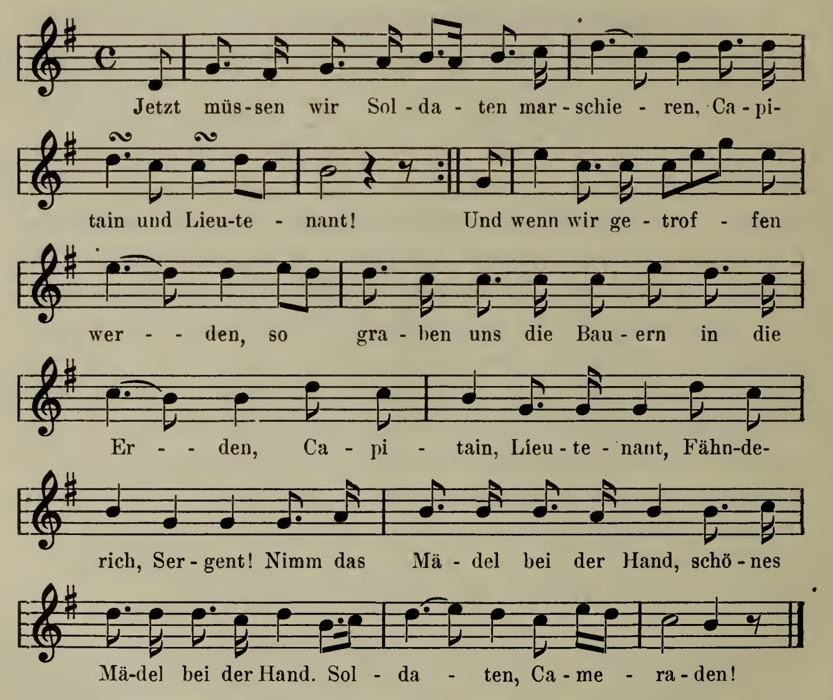
Eine Dreiheit der Verpflichtungsgaben und Verpflichtungserweise treffen wir auch im Lied vom Schwabentöchterlein, vor allem in den späten Formen (Erk-Irmer 5, 9 Nr. 12, Hoffmann v. F., Schles. Volksl. 113 Nr. 92, Wolfram 99 Nr. 75), aber man wird bei dem bisher vorliegenden Material kaum dem verführerischen Gedanken einer Herleitung der Mordballade aus dem Lied vom Schwabentöchterlein nachgehen dürfen, so verlockend es auch wäre (das Schwabentöchterlein kommt zu den drei Liebhabern, Verpflichtung ihnen gegenüber und dann Streit, in der Mordballade kommen drei Liebhaber zum Mädchen, das allen dreien gegenüber Verpflichtungen eingegangen ist, dann Streit). So werden wir also hier im Dunkeln bleiben müssen und können die Gründe, die den neuen Anfang haben eintreten lassen, nicht aufzeigen, sondern müssen uns mit der Konstatierung der Tatsache begnügen, dass auf deutschem Boden dieser Anfang in der Mordballade vielfach auftritt und im Lied vom heiratslustigen Mädchen im 18. und 19. Jahrh. fast vollständig herrscht.

Das in der englischen Ariensammlung veröffentlichte Lied interessiert aber nicht nur durch seinen eigentlichen Text, sondern ebenso durch den beigegebenen Refrain. Sämtliche Gestalten des Liedes vom heiratslustigen Mädchen weisen nun einen zum Teil stark aufgeschwellten Refrain auf, wie man sich aus den oben abgedruckten Proben überzeugen kann. Meist dient der Kehrreim, wie schon sein Wortlaut zeigt, dazu um bei Trinkgebräuchen verwendet zu werden, was auch sonst

[1]) So schon H. Schewe.

bei einer grossen Reihe andrer älterer Balladen und Lieder festzustellen ist. Weniger wahrscheinlich ist dies letztere bei der von Banister und Low mitgeteilten Form des Kehrreims. Den gleichen Refrain finden wir sonst noch bei zwei deutschen soldatischen Liedern. Woher er stammt, lässt sich nicht ausmachen. Sicherlich gehört er ursprünglich nicht zu unserm Liede, aber auch, dass er den originären Bestandteil eines der beiden andern Lieder bildet, möchte ich für recht unwahrscheinlich halten.

Das eine dieser beiden Soldatenlieder[1]) kenne ich nur aus Kestners handschriftlichen Deutschen Volksliedern (VIII, S. 84, Stadtbibliothek Hannover), wo ohne weitere Quellenangaben die erste Strophe mit ihrer Melodie mitgeteilt wird[2]):



Eine sonstige Überlieferung dieser Strophe und des vollständigen Liedes ist mir im Augenblick nicht gegenwärtig. Die Melodie ist die gleiche, wie sie zu dem folgenden Liede gesungen wird.

---

[1]) Die dritte und vierte Zeile der Strophe klingen merkwürdig an ältere Zeiten und Zustände an. — [2]) Eine Abschrift der Melodie verdanke ich der Güte des Herrn Oberbibliothekar Dr. Jürgens in Hannover.

Um so verbreiteter ist ein zweites Lied, das unsern Refrain bringt und dessen Text in seiner heut gewöhnlichsten Gestalt folgendermassen lautet:

1. Ein Schifflein sah ich fahren,
Kapitän und Leutenant,
Darinnen da war'n geladen
Drei brave Kompagnien Soldaten.
Kapitän, Leutenant, Fähnrich, Sergeant,
Nimm das Mädel, nimm das Mädel bei der Hand,
Soldaten, Kameraden,
Soldaten, Kameraden!

2. Was soll'n die Soldaten essen?
Gebratne Fisch und Kressen,
Das soll'n die Soldaten essen.

3. Was soll'n die Soldaten trinken?
Den besten Wein, der zu finden,
Den soll'n die Soldaten trinken.

4. Wo soll'n die Soldaten schlafen?
Bei ihren Gewehr'n und Waffen,
Da soll'n die Soldaten schlafen.

5. Wo soll'n die Soldaten tanzen?
Bei Harburg auf der Schanzen (Auf ihren Mauern und Schanzen),
Da soll'n die Soldaten tanzen.

6. Wie kommen die Soldaten in den Himmel?
Auf einem weißen Schimmel,
Da reiten die Soldaten in den Himmel.

7. Wie kommen die Offiziere in die Hölle?
Auf einem schwarzen Fohlen,
Da wird sie der Teufel holen.

Wenn wir die verschiedenen Formen des Liedes[1]) ansehen, so können wir feststellen, dass der schon im englischen Liede auftretende Refrain nur geringe Änderungen erleidet und meist nur um ein paar Zeilen vergrössert wird. Es handelt sich dabei meist um die Einfügung ,Nimm (Krieg) das Mädel

[1]) Literatur: Erk-Böhme 3, 208 f. Nr. 1325, Köhler-Meier Nr. 245, Simrock S. 458, Lippische Volkslieder S. 126 f., Niedersachsen Liederbuch S. 83 f., Volkslieder und Kinderreime aus den Wolgakolonien (Ssaratow 1914) S. 132 f., van Duyse 2, 1824 Nr. 473 und die dort verzeichnete Literatur. — Von hsl. Fassungen verzeichne ich: Liederbuch des Carl Harz Bl. 160 f. Nr. 167 datiert ,Wallenstadt, den 7. May 1819, des Morgens auf Wacht, 7 Uhr'. (Eine des Ldb'.s teilte mir Otto Stückrath mit (siehe Anhang Nr. 1), Parisius, Volkslieder aus dem Magdeburgischen Nr. 193 (Manuskript; Anhang Nr. 5), Erks Nachl. 9, Nr. 22: ,Amorbach 1845', Erks Nachl. 25, S. 235: ,Aus dem Feldzuge 1813. Ein Rostocker Professor sangs (1853)', Erks Nachl. 28 S. 520: ,Steinhagen in Westfalen. 1839 eingesandt' (nur Mel. und erste Str.). Abgedruckt Anhang Nr. 2—4.

bei der Hand' oder ‚Schönes Mädel bei der Hand' mit einer Wiederholung dieser Zeile oder mit einem einfachen Zusammentreten dieser beiden Zeilen; weiter mit Einsetzung von ‚Nimm (Krieg) das Mädel bei der Hand, Drück sie tapfer an die Wand'. Besondere Ausgestaltungen sind: |:|: Nimm das Mädel :|:| bei der Hand, Hurra vallerallera, Soldatenblut, vallerallera, Soldatenblut, wir all sein wohlgemut (Köhler-Meier Nr. 245). Holländisch tritt an die Stelle der Zeile ‚Nimm das Mädel bei der Hand': ‚Tambour Korporael, Patriotjes (Kannonieren) altemaal' (van Duyse). Bei Bernhardi (Bd. 4) tritt dafür ein: ‚Und auch der Auditor mit dem Regimentstambor'. Gegenüber der Neigung zum Aufschwellen zeigt die von E. Meier mitgeteilte schwäbische Fassung eine Vereinfachung und bietet nur: ‚General und Leutnant, Fänderich und Sergeant' (auch ‚Soldaten, Kameraden' ist weggefallen). Wir dürfen also sagen, dass der Kehrreim seine alte Gestalt in dem ersten und zweiten Soldatenlied im ganzen treu bewahrt hat.

Dagegen hat der Text im letzten Liede am Beginn und Schluss gewisse Änderungen erfahren. Sehen wir nur den metrischen Bau der Anfangs- und der Endstrophe an, so beobachten wir, dass in beiden Strophen nicht wie sonst immer die erste und dritte Zeile, sondern die dritte und vierte reimen:

Ein Schifflein sah ich fahren,
Dadrinnen da war'n geladen
Drei brave Kompagnien Soldaten. [1])

Wie kommen die Soldaten in die Hölle?
Auf einem schwarzen Rappen
So wird sie der Teufel ertappen. [2])

Wie kommen die Offiziere in die Hölle?
Auf einem schwarzen Fohlen,
Da wird sie der Teufel holen. [3])

Die Überlieferung des Anfanges teilt sich: in einer Gruppe beginnt das Lied mit einer epischen Strophe ‚Ein Schifflein sah ich fahren' oder ähnlich, in einer andern gleich mit einer Frage, meist mit der Zeile ‚Was sollen die Soldaten essen?'. [4]) Die obige Beobachtung der Abweichung im metrischen Bau, sowie die vorhandene Spaltung der Überlieferung, deren ältere

---

[1]) Mit dem Anfang: Es kam ein Schiff geschwommen Ldb. Harz, Erks Nachl. 25; Ich sah ein Schifflein schwimmen Pröhle Nr. 112. — [2]) E. Meier, Bernhardi 4, Ldb. Harz, Erks Nachl. 25, Wolfram. — [3]) Die übrigen nicht in Anm. 2 genannten Fassungen haben, soweit sie die Strophe überhaupt bringen, die obigen Reime. — [4]) Die niederländ. Fassungen bei Büsching und von der Hagen und van Duyse, die deutschen bei E. Meier, Bernhardi 4, Weckerlin 2, 248 und Parisius.

Fassungen meist den erzählenden Eingang nicht aufweisen, sondern gleich mit der Frage beginnen, zeigen, dass die erste Strophe der jetzigen Vulgatgestalt erst später eingetreten ist. Dafür könnte auch das selbständige Auftreten dieser Anfangsstrophe im Elsass und die dazu gehörige abweichende Melodie sprechen (Weckerlin 2, 244). Wir können hier auch zeigen, woher die Eingangsstrophe stammt: sie ist der alten Ballade vom Grafen und der Nonne (Erk-Böhme 1 Nr. 89) entnommen, wie auch die auf S. 219 in Anm. 1 mitgeteilten Varianten des Anfanges erweisen.[1]) Ob es richtig ist, wenn man annimmt, dass diese Strophe aus Anlass eines bestimmten Ereignisses in den Freiheitskriegen eingetreten sei, möchte ich für zweifelhaft halten.[2]) Und der Hinweis auf örtliche Verknüpfungen einer andern, der fünften, Strophe scheint mir nicht sicherer zu sein. Wenn gesungen wird ‚Wo soll'n die Soldaten tanzen? Zu Harburg auf der Schanzen‘, so ist die Beziehung auf Harburg wohl nicht anders zu beurteilen, wie wenn im Elsass (Weckerlin), in Schwaben (Aumer) und im Odenwald (Erks Nachl. 9) gesungen wird ‚In Strassburg (Vor Strassburg, Zu Strassburg) auf der Schanzen (Schanze)[3]) oder im Liederbuch Harz steht ‚Zu Kassel auf den Schanzen‘. Man hat eben die nächstliegende Ortsangabe eingesetzt. Vielleicht bietet auch bei dem sekundären Charakter des ganzen Liedes, der uns noch klar werden wird, die Formulierung ‚Auf ihren Mauern (Festung) und Schanzen‘ (Wolfram, Lipp. Volksl., Fink, Erk-Böhme) das Ursprüngliche.

Als ältere Gestalt unsres Liedes werden wir also die anzusehen haben, die gleich mit der Frage einsetzt und als Schlußstrophe die Himmelreise der Soldaten bietet. Bei dieser Form sticht uns aber sofort die schlagende Ähnlichkeit mit einem bekannten Schäferliede in die Augen, das L. Erk (Nachlass 3, 365) mündlich aus Grosshausen an der Bergstrasse im Jahre 1842 aufgezeichnet hat:

---

[1]) Vergl. insbesondere auch noch zum Übergang die niederrheinische Fassung bei Norrenberg Nr. 93: ‚Da sah ich ein Schifflein kommen, Das voll von Reutern war‘. Schon van Duyse (2, 1827) nimmt übrigens die Herkunft des Anfangs aus dem Liede vom Grafen und der Nonne an. — [2]) Die Ausführungen von E. Pasqué und von Bamberg (Auf den Spuren des französischen Volksliedes S. 219 ff.) sind phantastische Gespinnste. — [3]) An Übertragung aus dem Liede ‚Zu Strassburg auf der Schanz‘ zu denken wäre möglich. Es ist aber bei der Form der Erwähnung von Strassburg (In Str., Vor Str.) nicht gerade wahrscheinlich. ‚Zu Strassburg‘ müsste sich dann doch zu allererst als Formel übertragen haben.

1. Schäfer, sag, was willst du essen?
Chocolad und grüne Kressen,
Chocolad und grüne Kressen,
Müssen lustge Schäfer essen.
Ja, sagt er, 's bleibt dabei,
Ja, lustig ist die Schäferei.

2. Schäfer, sag, was willst du trinken?
Chocolad und gelbe Rinken.

3. Schäfer, sag, wo willst du tanzen?
In der Stub bei Musikanten.

4. Schäfer, sag, wo willst du schlafen?
Drauß'n im Feld bei meinen Schafen.

5. Schäfer, sag, wo willst du weiden?
Drauß im Feld auf grünen Heide.

6. Schäfer, sag, wo hast dein Hunde?
Drauß'n im Felde angebunden,
Drauß'n im Felde angebunden,
Hab ich meine Schäferhunde.

7. Schäfer, sag, wo hast du den(!) Schippe?
Drauß'n im Feld bei meiner Hütte.
Drauß'n im Feld bei meiner Hütte
Hab ich meine Schäferschippe.

usw. [1])

Es ist ohne weiteres klar, dass eins der Lieder das andre und seinen ganzen Aufbau beeinflusst hat, aber es erhebt sich die Frage, welches der Lieder das ursprüngliche und welches das abgeleitete ist. Sehen wir uns die Zeit der Überlieferung an, wie sie uns das vorliegende Material bietet, so könnte man für die Priorität des Soldatenliedes plädieren, da dies schon im 18. Jahrhundert aufgezeichnet ist, während das Schäferlied sich kaum vor den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts nachweisen lässt. Aber wir haben zu oft die Zufälligkeit der Überlieferung im Volkslied kennen gelernt, um diesem Grunde irgend etwas zwingendes beizumessen. Gibt es aber nicht noch anderes, was zur Entscheidung beitragen kann?

Wir haben im Volkslied ganz oft einen Liedertypus, in dem ständig am Strophenanfang eine Frage wiederkehrt und die übrigen Strophenzeilen die Antwort bringen. Dieser Typus unterscheidet sich, wie beim Schäferlied und Soldatenlied, darnach, ob in der zweiten oder dritten Person gefragt wird. Im ersteren Falle ein reiner Zwiegesang, wie er so oft im Volkslied dramatisch aufgeführt wird, im andern Falle ebenfalls die Möglichkeit eines solchen wirklichen Duetts, aber doch der Übergang zu einer rhetorischen, von dem Singenden an sich selbst gerichteten Frage wie sie bei der auch vorkommenden Frage in der ersten Person sicher vorliegt. Ich führe als Beispiel des ersten Typus an die bekannte Stiefmutterballade (Erk-Böhme 1, Nr. 190):

---

[1]) Literatur: Erk-Böhme 3, 344 Nr. 1491, E. Meier 163 Nr. 73, Mündel 206 Nr. 191, Ditfurth 2, 255, Nr. 335. Hsl. Fassungen: Mittler, Hsl. Volkslieder III, 234 v (zusammengesetzt aus Ditfurth und Meier?); III, 235 (Nassau; abgedruckt Anhang Nr. 6), Württembergisches Archiv aus Amlishagen, Oberamt Gerabronn [Deutsches Volksliedarchiv A 34085]; abgedruckt Anhang Nr. 7.

1. Kind, wo bist du hin gewesen?
Kind sage du's mir!
‚Nach meiner Mutter Schwester,
Wie wehe ist mir!'

2. Kind, was gaben sie dir zu essen?
Kind sage du's mir!
‚Eine Brühe mit Pfeffer,
Wie wehe ist mir!'

3. Kind, was gaben sie dir zu trinken?
Kind sage du's mir!
‚Ein Gläschen mit rotem Weine,
Wie wehe ist mir!' usw. [1])

Ähnliche Fragen in ähnlicher Form, aber ein Duett mit Frage in dritter Person, bietet das Lied von der Frau Mutter Tylochin (Erk-Böhme 2, 655 Nr. 860, Alemannia 8, 61; vergl. Hoffmann v. F., Schles. Volksl. 119 Nr. 97, Peter 1, 128 Nr. 39):

1. Wer ist denn draußen, Frau Mutter Tylochin?
Wer ist denn draußen, Frau Mutter?
Ein schön jung Jägerlein mein liebes Töchterlein
Ein schön jung Jägerlein, meine Tochter.

2. Wo soll er sitzen?
Auf Stühl und Bänkelein.

3. Was soll er essen?
Ein Stückchen Schweinefleisch.

4. Was soll er trinken?
Ein Gläschen kühlen Wein.

5. Wo soll er schlafen?
Bei dir im Bettelein. usw.

Weiter nenne ich:

Was trägt die Gans auf ihrem Schnabel, Federgans?
Ein Köchin mitsamt der Gabel trägt die Gans in ihrem Schnabel, Federgans. usw.
Erk-Böhme 3, 536 Nr. 1751.

Was trug Maria unter ihrem Herzen, schönste Maria?
Ein kleines Kindlein ohne Schmerzen
Trug Maria unter ihrem Herzen, schönste Maria.
Erk-Böhme 3, 106, Nr. 1189. [2])

Mir scheint der Typus mit der direkten, an eine zweite Person gerichteten Frage, wo er auftritt und auftreten kann,[3]) der ungewöhnlichere und eine Umwandlung von „Schäfer sag was willst du essen?“ > „Was sollen die Soldaten essen?“ eher begreiflich zu sein als umgekehrt.

---

[1]) Vergl. weiter Erk-Böhme 2, 644 Nr. 843 — Erk-Böhme 2, 647 Nr. 848. — Erk-Böhme 2, 744 f. Nr. 978, van Duyse 2, 1194 f. Nr. 328 — Erk-Böhme 3, 522 Nr. 1732a — Grolimund, Solothurn 67 Nr. 83, Ditfurth 2, 284 Nr. 376a, Amft 347 Nr. 526 u. A. m. — [2]) Hier ist der syntaktische Aufbau der Strophe, sowie die Reimanordnung ganz gleich unserem Soldatenliede. — Vergl. weiter Erk-Böhme Nr. 840, 966, 1560, 1563 und 1564. — Erk-Böhme 3 Nr. 1192 und 1193 — Erk-Böhme 3, Nr. 1544. — Erk-Böhme 3, Nr. 1713 u. A. m. — [3]) In den beiden von mir mitgeteilten Beispielen wäre die Formulierung der Frage in der zweiten Person ungewöhnlich, wenn nicht ganz ausgeschlossen.

Weiter aber gibt sich, wie ich glaube, auch der Inhalt einzelner Strophen beim Schäferlied leichter und natürlicher als beim Soldatenlied: Das Schlafen des Schäfers bei den Schafen im Felde dünkt mich einfacher und selbstverständlicher als das der Soldaten „bei ihrem Gewehr und Waffen.“ Vor allem aber das Tanzen! Dass die Schäfer in der Stub' bei Musikanten tanzen, liegt nahe, und wer denkt nicht an die Tanzliebhaberei der Schäfer, die sich überall in den festlichen Schäfertänzen zeigt. Dass die Soldaten ‚zu Harburg auf der Schanzen‘ tanzen sollen, ist doch wohl ursprünglich nur dem Reim zulieb gesagt, wenn man nicht die schon etwas künstlichere Auffassung vom Kampf als Tanz hier annehmen will, die jedoch noch weniger ursprünglich wäre und zugleich damit einen Gegensatz zu den übrigen Strophen brächte, die doch etwas in wirklichem Sinne Verstandnes geben, während wir es hier mit einer bildlichen poetischen Übertragung zu tun hätten.

Aus allen diesen Gründen haben wir es meines Erachtens mit dem Umsingen eines Schäferliedes in ein Lied auf den Soldatenstand zu tun, ähnlich wie wir in einem andern Falle ein Nonnenlied zum Soldatenlied umgeschaffen finden (Erk-Böhme 2, 705 Nr. 921 und 3, 265 Nr. 1399).

Was den Text der beiden Lieder, des Schäferliedes und des Soldatenliedes, betrifft, so ist er nicht ganz ohne Entstellungen geblieben, vor allem grade in den Strophen, die vom Essen und Trinken handeln, wie die folgende Übersicht zeigt:

Essen

Soldatenlied:

1. gebratne (gebachene) Fisch und Krebse (Erks Nachl. Ldb. Harz, Wolga,
2. gebratne (gebachne) Fisch und Kressen (gewöhnliche Lesart). [Weckerlin II)
3. gebratnes Fleisch und Kressen (Lippe, Wolfram)
4. Fleisch gnug und gesottene Spätzeln (E. Meier)
5. essen: Schweinebraten: haben (Parisius)
6. gebraeden hünderkens met pasteten (van Duyse)
7. een Küksje aan't spit gesteken (van Duyse)

Schäferlied:

8. Krautsalat und spanschen Pfeffer (Erk-Böhme, Mittler Nassau)
9. saure Würst und spanischen Pfeffer (Mündel, Ditfurth)
10. roten Wein und spanischen Pfeffer (Amlishagen)
11. backene Fisch und spanischen Pfeffer (Meier und Mittler)
12. Chocolad und grüne Kressen (Erk)

Als sicher verderbt dürfen wir schon wegen der in Unordnung geratenen Reimstellung Nr. 5 ausschalten. Ebenso möchte wohl trotz alter Überlieferung 1 zu eliminieren sein, da die Doppelheit Fische und Krebse nicht gerade wahrscheinlich ist. ‚Fleisch‘ als erster Bestandteil ist zu allgemein und zu wenig vornehm — es soll doch ein gutes Essen genannt werden! —, trotzdem dem Schwaben seine Änderung „Fleisch gnug und gesottene Spätzeln“ wohl gefallen mag. Das Volkslied hat aber noch immer die alte Anschauung, dass Fisch ‚ein Herrenessen‘ sei und nennt den Fisch daher formelhaft, so z. B. wenn es im Liede von Graf und Magd in Str. 7 heisst (Erk-Böhme 1, 395 Nr. 110a; vergl. weiter Erk-Böhme 1, S. 2; 1, S. 377 ff.):

Sie setzt ihr auf einen Becher Wein,
Dazu gebackene Fische.

Ich möchte also im Soldatenliede sicher Fische (gebratne oder gebackne) für ursprünglich halten, trotzdem die holländischen Fassungen ein andres Herrenessen bieten: Hühner oder Küken. Die ziemlich konstante deutsche Überlieferung kann aber dadurch kaum umgeworfen werden.

Wie aber im Schäferlied? ‚Roter Wein‘ (10) in der Essenstrophe ist ohne weiteres als Verderbnis zu erkennen, ebenso ‚Chocolad‘ (12), was wohl aus ‚Krautsalat‘ durch Misshören entstellt ist. ‚Krautsalat und spanischer Pfeffer‘ (8) dürfte im ersten Bestandteil kaum ursprünglich sein, ebensowenig wie die ‚sauren Würst‘ (9), denn, wie gesagt, es soll doch etwas besonders gutes und nobles erwähnt werden. Daher möchte ich auch für das Schäferlied, trotzdem es nur zweimal vorkommt ‚backene Fisch‘ für ursprünglich halten. Bei dem Reimwort ist die Überlieferung fast konstant ‚spanischen Pfeffer‘, während das Soldatenlied abgesehen von ‚Krebse‘ jetzt stets ‚Kresse‘ bietet. Für das Soldatenlied jetzt sicher die gewohnheitsmässige Formulierung, aber ob sie ursprünglich ist? Der Reim Pfeffer : essen scheint mir älter zu sein (vergl. auch den gleichen Reim in der Ballade von der Stiefmutter oben S. 223) als der Kresse : essen, dagegen ist spanischer Pfeffer sicherlich unrichtig. Es handelt sich hier ja nicht um das Gewürz selbst, sondern um eine mit ihm hergestellte Brühe oder Sauce, die auch ‚Pfeffer‘ (aber nicht spanischer Pfeffer) genannt wird. Es würde demnach als richtige Lesart anzunehmen sein: ‚gebackne

Fisch mit Pfeffer (im Pfeffer?)'. Für derartige Formulierung würde auch die Parallelität mit der Weinstrophe sprechen, wo auch nur von einem Ding die Rede ist, das durch ein Hinzutretendes modifiziert wird. Die Überlieferung des Soldatenliedes hat in der Weinstrophe konstant: ‚den besten Wein der zu finden', wo hingegen das Schäferlied fast ebenso konstant bietet: ‚roten Wein und Zimmet (Zucker) drinnen. Die Lesart ‚Zimmet drein' (Erk-Böhme) ist schon wegen der Reimstellung falsch; ebenso der Reim trinken : rauschen : saufen (Mündel). Dass ‚Chocolad und gelbe Rinken' unrichtig sein muss, leuchtet ohne weiteres ein. Auch hier möchte ich den Reim ‚trinken : drinnen' für ursprünglich halten, die Änderungen erklären sich meist aus dem Wunsche, den Reim reiner zu machen.

Die Lesart des Soldatenliedes gibt das Allgemeinere, weniger Charakteristische und Formelhaftere. Und wir werden meist konstatieren können, dass die Entwicklung vom Besonderen zum Allgemeinen und Formelhaften hingeht und nicht umgekehrt, sodass wir also vielfach das Formelhafte als das Spätere betrachten müssen. Die Lesart des Soldatenliedes dürfte also trotz dem Reime trinken : finden, und trotz der in der Zeile enthaltenen Formel als sekundär anzusehen sein.

So können wir wohl als Resultat unsrer Untersuchung die Beobachtung bezeichnen, dass in unserm Soldatenliede drei verschiedne Bestandteile zu einem neuen Ganzen zusammengeflossen sind: 1. die Anfangsstrophe, 2. das umgesungne Schäferlied, 3. der Refrain. Aus sich selbst hat das Lied dann wegen der Kontrastwirkung noch eine Schlussstrophe über die Höllenreise entwickelt. Trotz dieser verschiednen Herkunft macht das Gedicht in seiner Vulgatrezension einen durchaus einheitlichen und geschlossenen Eindruck. Es ist hier, wie auch sonst oft, der Verschmelzungsprozess der disparaten Elemente zu neuer und vollständiger Einheit gelungen, und nur der historischen und quellenkritischen Forschung kann es gelingen die Einzelbestandteile noch aufzuzeigen.

Anhang.

I.

1. Es kam ein Schiff geschwommen, Kapitän und Lieutenant,
Was hat das Schiff geladen,
Nichts als brave Soldaten,
Kapitän, Lieutenant, Fähnerich, Sergeant,
Grig das Mädgen bei der Hand,
Truck es tapfer an die Wand,
Soldaten, Cameraden.

2. Was sollen die Soldaten essen, K. u. L.?
Gebratene Fisch und Krepsse
Sollen die Soldaten essen usw.

3. Was sollen die Soldaten Trinken, K. u. L.?
Den besten Wein zu finden
Sollen die Soldaten trinken usw.

4. Wo sollen die Soldaten tanzen, K. u. L.?
Zu Kassel auf den Schanzen
Sollen die Soldaten tanzen usw.

5. Wo sollen die Soldaten Schlafen, K. u. L.?
Unter ihrem Gewehr und Waffen
Sollen die Soldaten Schlafen usw.

6. Wie kommen die Soldaten in Himmel, K. u. L.?
Auf einem weissen Schimmel
Kommen die Soldaten in Himmel usw.

7. Wie kommen die Soldaten in die Hölle, K. u. L.?
Auf einem schwarzen Rappen
Wird sie der Teufel erdappen usw.[1])

II.

1. 's kam ein Schiffchen Schwaben,
Kapitäns und Leutenants,
Mit was ist es beladen?
Mit lautern tapfern Soldaten,
Kapitäns und Leutenants.
Kapitän Leutenant, General, Sergeant,
Kriegk das Mädel bei der Hand,
Truck sie tapfer an die Wand.
Soldaten, Kameraden.

2. Was bekommen die Soldaten zu essen?
Gebratne Fisch und Kräbse
Bekommen die Soldaten zu essen.

3. Wo dürfen die Soldaten tanzen?
Zu Strassburg auf der Schanze,
Da dürfen die Soldaten tanzen.

4. Wie kommen die Soldaten in den Himmel?
Auf einem schneeweissen Schimmel,
Da kommen die Soldaten in den Himmel.[2])

[1]) Liederbuch des Carl Harz Bl. 160 f. — [2]) Erks Nachl. 9 Nr. 22.

III.

1. Es kam ein Schiff geschwommen, Capitän und Lieutinant,
Mit Pfeifen und mit Trommeln kam dieses Schiff geschwommen.
Refr.: Capitän, Lieutinant, Fähnderich, Sergeant.
Nimm das Mädel bei der Hand,
Drük sie tapfer an die Wand,
Soldaten, Kameraden.

2. Wie kommen die Soldaten in den Himmel? . . .
Auf einem weissen Schimmel kommen die Soldaten in den Himmel
Refr.

3. Wie kommen die Soldaten in die Hölle?
Auf einem schwarzen Rappen wird sie der Teufel ertappen.
Refr.[1])

IV.

1. Ein Schifflein sah ich fahren,
Capitain und Leutenant,
Darinnen waren geladen
Drei brave Compagnien Soldaten,
Capitain, Leutenant, Fähndrich, Sergeant,
|: Nimm das Mädel bei der Hand, :|
Soldaten, Kameraden.[2])

V.

1. Wie müssen wir Soldaten exerzieren,
Kapitän und Leutenant,
Wie sie uns kommandieren,
Müssen wir Soldaten exerzieren,
Kapitän, Leutnant,
Fähndrich, Sergeant,
Schönes Mädel an der Hand.
Soldaten, Kameraden.

2. Was müssen die Soldaten essen?
Kapitän und Leutenant?
Den schönsten Schweinebraten,
Den müssen die Soldaten haben.
Kapitän etc.[3])

Lengendorf.

VI.

1. Schäfer! sag, was willst du essen?
Krautsalat mit spanischem Pfeffer
Thun die lustigen Schäfer essen.
Ja, ich sags und bleib dabei:
Lustig ist die Schäferei.

2. Schäfer! sag, wo willst du schlafen?
Draussen im Feld bei meinen Schafen.
Draussen im Feld bei seinen Schafen
Thun die lustigen Schäfer schlafen.
Ja, ich sags und bleib dabei:
Lustig ist die Schäferei.

3. Schäfer! sag, wo hast deine Hunde?
Draussen im Feld wohl angebunden.
Draussen im Feld wohl angebunden
Hat der Schäfer seine Hunde.
Ja, ich sags und bleib dabei:
Lustig ist die Schäferei.

4. Schäfer! sag, wo hast deine Schippe?
Draussen im Feld unter meiner Hütten.
Draussen im Feld unter seiner Hütte
Hat der Schäfer seine Schippe.
Ja, ich sags und bleib dabei:
Lustig ist die Schäferei.

5. Schäfer! sag, wo hast deine Flinte?
Draussen im Feld unter meiner Hütte.
Draussen im Feld unter seiner Hütte
Hat der Schäfer seine Flinte.
Ja, ich sags und bleib dabei:
Lustig ist die Schäferei.

Nassau.[4])

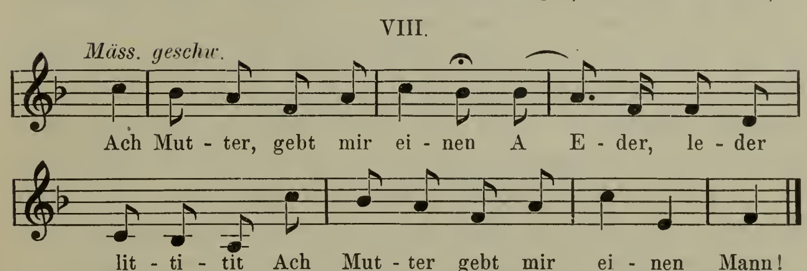
[1]) Erks Nachl. 25, 235. — [2]) Erks Nachl. 28, 520 (nur Mel. und 1. Str.). — [3]) Parisius, Volksl. aus dem Magdeburgischen, Mpt. Nr. 193. Freundl. Mitteilung des Herrn Pastor em. M. Parisius in Halle a. S. — [4]) Mittler, Hsl. Volksliedersammlung III, S. 235.

VII.

1. Schäferlein, sag, wo willst du weiden?
Draussen im Feld auf grüner Heide.
Draussen im Feld auf grüner Heide
Müssen die lustigen Schäferlein weiden.
Und juhe! es bleibt dabei,
Lustig ist die Schäferei!
2. Schäferlein, sag, was willst du trinken?
Roten Wein und Zucker drinnen.
Roten Wein und Zucker drinnen
Müssen die lustigen Schäferlein trinken.
Und juhe! etc.
3. Schäferlein, sag, was willst du essen?
Roten Wein und spanischen Pfeffer.
Roten Wein und spanischen Pfeffer
Müssen die lustigen Schäferlein essen.
Und juhe! etc.
4. Schäferlein, sag, wo musst du schlafen?
Draussen im Feld bei meinen Schafen.
(Dieselbe ähnliche Wiederholung wie oben.)
5. Schäferlein, sag, wo willst du tanzen?
Im Wirtshaus bei den Musikanten etc.
6. Schäferlein, sag, wo hast du deine Schipp?
Draussen im Feld bei meiner Hütt etc.
7. Schäferlein, sag, wo hast du deinen Hund?
Draussen im Feld bei Sonn und Mond etc.

Amlishagen, O. A. Gerabronn.[1])

VIII.



2. „Ach Mädchen, du bist noch zu klein,
Der Lederlittitit,
Ach Mädchen, du bist noch zu klein.“
3. Ach Mutter, bin ich noch klein,
Der Lederlittitit
Ach Mutter, bin ich noch klein.

4. Ich hab geschlafen bei unserm,
A Ederlederlittitit
Ich hab geschlafen bei unserm Knecht.
5. „Hast du geschlafen bei unserm
A Eder leder littitit
Hast du geschlafen bei unserm Knecht,

6. „So hol der Kuckuck unsern
A Eder leder littitit
So hol der Kuckuck unsern Knecht!“[2])

[1]) Deutsches Volksliedarchiv 34085. — [2]) Erks Nachlass 28, S. 867 (früher 840) Aus Schönwalde bei Lübben, durch Maths. 8. Apr. 56.

Jeux populaires d'enfants à Genève: La Corde.

Par Henri Mercier, Genève.

Les jeux traditionnels des enfants sont réglés par le cours des saisons.

Quand un grand soleil de mai égaie les ruelles et les courettes les plus sombres de la haute-ville, les filles sortent leurs *volants* et leurs *raquettes*. Bravant les sages règlements de l'école et de la police, au risque de se crever un œil ou de faire voler un carreau en éclats, les garçons tapent quelquefois encore sur le *baculo*,[1]) et, comme leurs aînés le firent, ils se confectionnent des *frondes*. Les petits gribouillent sur les trottoirs, à la craie ou au charbon, des cases mystérieuses; c'est un jeu de marelle où, de chambre en chambre, on peut, à cloche-pied, gagner *le Ciel*.

Quand la bise d'automne emporte les feuilles et que le *bresolleur*[2]) a rouvert, au coin de la rue, son échoppe brune, les *cerfs-volants* s'élèvent au-dessus des terrains vagues. On saute à la *corde;* on tire les *mâpis* ou *coïus*.[3]) Entre ses doigts agiles, le *messâge*[4]) fait cliqueter et claquer ses *castagnettes*, des vraies celles-là — deux simples morceaux de bois taillés *ad hoc*. Car il a encore «le coup». Mais le progrès a perfectionné les castagnettes et les a munies de petites boules à ressorts. Moyennant quoi, pour quelques sous versés au plus prochain bazar, chacun est virtuose. Le bon vieux temps s'en va . . . Le brave cerf-volant à la queue papillotée se fait rare. Il meurt, pris dans le réseau toujours plus serré des fils téléphoniques. Seuls, les jeux de la corde pour le sexe faible et des mâpis pour le sexe fort continuent à se transmettre, à peu près intacts, et trouvent de fidèles amateurs. Remettant les mâpis dans leur sac et les réservant pour une autre notice, bornons-nous à dire aujourd'hui comment on joue à la corde dans la ville de Genève en l'an de grâce 1915.

On comprend qu'on puisse aller du simple au difficile, d'une rotation lente à un rapide tourniquet. Une longue corde permet plusieurs sauteuses. La grande affaire est toujours de

---

[1]) Jeu du bâtonnet. — [2]) Marchand et rôtisseur de châtaignes. — [3]) Billes. — [4]) Saute-ruisseau des horlogers.

ne pas s'embarrasser, de ne pas marcher sur la corde qui tourne sans relâche, jusqu'à ce qu'un «*failli!*» arrache des cris de joie au parti adverse. Les sauteuses font la moue, protestent pour la forme, quittent leur rôle aérien et, comme les esclaves dans l'antique ergastule, en sont réduites à *moudre* à leur tour.

Jeux pour une joueuse. — La corde tourne, tantôt en avant, tantôt en arrière; elle tourne sur place, elle tourne en courant. *Faire le 8*, c'est faire passer la corde en croisant les bras; on peut aussi *faire le 8 en arrière.* On exécute *le coup double* en faisant tourner deux fois la corde pendant un seul saut. Ceci encore: sauter trois fois, puis réunir les deux mains en faisant tourner trois fois à côté de soi la corde ainsi doublée, recommencer alternativement.

A deux. — Une fillette tient la corde, une seconde se met devant elle: elles sautent ensemble. Variante: chacune tient un bout de corde et les amies sautent en se donnant la main.

A plusieurs est toujours le jeu le plus recherché. Il convient d'abord d'entrer ou de sortir de la corde suivant un ordre prescrit. Entrer *à l'endroit*, c'est dans le sens du mouvement de la corde; dans le sens contraire, c'est entrer à *l'envers*.

On chante:

Monsieur, voulez-vous entrer?
  Oui, Madame, très volontiers.
Monsieur, voulez-vous sortir?
  Oui, Madame, avec plaisir.

Autre invitation:

Bonbon, biscuit. Mademoiselle, entrez!
Bonbon, biscuit. Mademoiselle, sortez!

Il arrive qu'une des joueuses sorties s'écrie:

«J'appelle à mon secours . . . Marguerite, Alice . . . etc.» Et Marguerite, Alice . . . etc. doivent *faire la passe*, qui consiste à se dérober très vite sous la corde tandis que celle-ci est en l'air. On fait une *promenade* en sautant d'un bout de la corde à l'autre. Pour le *mouchoir*, laissez tomber celui-ci au bout des trois coups fatidiques. Après quoi, sautez encore trois fois et ramassez prestement à la quatrième le «gage de tendresse» plus ou moins maculé que les fillettes soigneuses remplacent avantageusement par une *pierre*. Faire de la *hauteur*, c'est tendre la corde et sauter en levant celle-ci toujours plus haut. Après le tour d'adresse des *ciseaux*, le jeu atteint

son point culminant avec la *couronne* que simulent les tourneuses en faisant virer trois fois la corde au-dessus des têtes des sauteuses baissées.

Parfois les tourneuses prennent un malin plaisir à accélérer le mouvement. Elles crient du haut de leur tête:

Miel — vinaigre — sel — poivre!

Alors les sauteuses de sauter comme une bande de petites folles.

Sur un mode plus lent la cordée reprend:

Il était un garçon qui dansait et tournoyait.
Quand il marchait, dansait;
Quand il courait, tournoyait.
Lala, lala, lala, lala,
Qui dansait et tournoyait.

Des concours s'organisent: c'est à qui tiendra le plus longtemps sans *faillir*. Chaque concurrente dit sa formulette et compte:

Combien ai-je de cheveux sur ma tête? 1. 2. 3. 4. etc. . . .
Combien aurai-je de voitures à ma noce? 1. 2. 3. 4. etc. . . .
Combien aurai-je de bébés? 1. 2. 3. 4. etc. . . .

Pour le premier âge, il suffit de prononcer sans broncher:

Un polichinelle de trois couleurs:
rouge, blanc, bleu.

Ou ceci:

Entendez-vous le canon
Quand il fait: Pif! paf! pouf!

Ou cela:

Gnon, gnon
La soupe à l'oignon.
Zeille, zeille,
La soupe à l'oseille.
La soupe à l'oignon
Est pour les garçons;
La soupe à l'oseille
Pour les demoiselles.

Quand on est plus avancé, on compte jusqu'à 50 en escaladant la Tour Eiffel:

La Tour Eiffel
De 300 mètres,
Pour y monter
Il faut payer:
1 franc, 2 francs, 3 francs etc.

L'écolière se donne à elle-même son petit brevet de savoir:

Je ne vais plus à l'école;
Je sais mon A B C D.
Je vais vous le réciter:
A B C, etc. . . . jusqu'à Z.

L'oracle et l'alphabet confondus:

Marguerite des champs, des prés,
Dis-moi la franche vérité:
A B C D . . . etc. jusqu'à Z.

Le piano et l'alphabet réunis:

L'autre jour, dans ma chambrette,
Tout en faisant ma dînette,
Je jouais du petit piano:
A B C D . . . etc. jusqu'à Z.

Après le calcul et l'alphabet, le chant:

Do, ré, mi,
Ma perdrix,
Mi, fa, sol,
Elle s'envole,
Fa, mi, ré,
Dans un pré,
Mi, ré, do,
Tombe dans l'eau. —

On chante aussi l'alphabet en appuyant sur les voyelles; les habiles insistent par deux tours de corde.

Certaines chansons enfantines, certaines formulettes facétieuses, employées dans d'autres jeux, reviennent avec prédilection dans celui de la corde: Ainsi:

Arlequin (variante: *Artistique)* tient sa boutique
Sur les marches du Palais.
Il enseigne la musique (variante: *l'arithmétique)*
A tous les petits valets.
A Monsieur Po, à Mr. Li, à Mr. Chi, à Mr. Nelle
A Monsieur Polichinelle.

Autre exemple:

Frédéric, tic, tic,
Dans sa petite boutique;
Marchand d'allumettes
Dans sa petite brouette.
S'en va-t-à la ville
Comme un imbécile,
Sa maison sur le dos
Comme un escargot.

La corde utilise, à l'occasion, des emprôs:

Un, deux, trois. Je m'en vais au bois
Quatre, cinq, six. Cueillir des cerises,
Sept, huit, neuf. Dans un panier neuf.
Dix, onze, douze. Elles seront toutes rouges.
Treize, quatorze, quinze. Voilà donc un singe.
Seize, dix-sept, dix-huit. Elles seront bientôt cuites.

Enumération fantaisiste des églises de Genève, sans garantie du Consistoire:

Dans l'Eglise de saint-Antoine
Il y a des moines.
Dans l'Eglise de Saint-Gervais,
Il y a des Mahomets. (!)
Dans l'Eglise de Saint-Pierre
Il y a mon père, ma mère, mon frère, ma sœur,
mon oncle, ma tante etc. . . .

Enfin, sous l'arc souple, de la corde se passent de petites scènes de comédie. Celle de l'enfant gâté:

— Nicolas veux-tu du lâ? (lard)
— Non, maman, il est trop gras!
J'aime mieux du chocolat.
Ah! ah! ah!

Celle de l'amour naissant:

Lorsque je vis Minette pour la première fois,
Elle faisait la cueillette des fraises dans les bois.
Embrasse-moi, Minette! Embrasse-moi!

Voici qui ne sent pas trop la guerre ni la dureté des temps:

— Bonjour, Madame. Combien le beurre?
— Vingt-cinq, Monsieur; vingt-cinq la livre.
— C'est trop cher, Madame. — Mais non, Monsieur.
— Au revoir, Madame. — Mes respects, Monsieur.
— Laissez-le moi pour un sou.
— Eh bien, oui, Monsieur, puisque c'est vous!
Voilà le beurre. Donnez le sou.
— Ah! la bonne marchande, qui donne tout pour un sou!

En revanche, voici qui a peut être été accommodé au goût du jour et des voisins:

Maman, j'ai mal au cœur.
C'est ma sœur
Qui m'a fait tant peur
A la vue des trois couleurs.
Rouge, blanc, bleu.
Les Français sont courageux.

Mais la formulette par excellence du jeu de la corde, c'est celle de *la salade*, avec ses nombreuses variantes. On le comprend. Après tant de balancements, après tant de trémoussements, les estomacs doivent, en effet, faire fonction de paniers à salade.

A la salade, au blanc mouton, il faut de l'huile et du vinaigre, du poivre, du sel, lundi, mardi, etc. . . . en Janvier, Février, Mars, etc. . . .

A la salade, on la mangera
Quand elle poussera.
A la salade, on la battra
Dans les mois de Janvier, Février, Mars etc. . . .

Tournez, sautez, dansez, petites filles à la joue empourprée! Assez vite passera ce désir de mouvement, cette secrète envie d'être emporté, bercé, ravi qu'on éprouve aux heures enfantines, aux heures virginales. Plus tard, hélas! nous craignons que le moindre choc ne ranime en nous des souffrances engourdies. Dans l'âge heureux du jeu de la corde toute secousse éveille une volupté. Dansez, sautez, tournez, petites filles! A la salade! . . .

Almen-Viehzucht im Tatra-Gebirge in Polen.

Von Br. Ginet-Pilsudzki,
Präsident der Ethnogr. Sektion der Tatra-Gesellschaft, Krakau.

Sehr oft wird Polen in den Kreisen der Nicht-Spezialisten als ein Flachland angesehen. Häufig vergisst man, dass die Täler der Weichsel samt ihren Nebenflüssen durch einen Gebirgszug mit den Karpathen verbunden werden, und endlich dass Polen am Fusse der Tatra Gebirgsdörfer und sogar Alpenwirtschaften besitzt, d. h. Almen-Viehzucht an abschüssigen Felsen, die — von Bäumen entblösst — von einem blumenreichen Grasteppich bedeckt werden. Das Volk, welches diese von der Natur so ärmlich ausgestatteten Gebirgsgegenden bewohnt, führt ein hartes Leben, und mit Recht spricht es: „Arm, sehr arm ist hier unser Vaterland, wo das Brot aufhört und das Wasser beginnt". — Da ihm die Landwirtschaft nicht genug an Lebensmitteln für das ganze Jahr bot, fing es an, sich mit Viehzucht zu beschäftigen. Höchst wahrscheinlich wurde sie hier durch Einwanderer aus Bessarabien und Rumänien in der zweiten Hälfte des XVI. Jahrh. eingeführt, die mit freudigem Herzen nach dem damaligen Polen zogen, wo sie ein besseres Dasein fristen konnten, mehr Freiheit und mehr Sicherheit für ihr Hab und Gut fanden.

Die Viehzucht auf den Almen dauert nicht länger denn $2\frac{1}{2}$ oder höchstens $3\frac{1}{2}$ Monate. 24 Wochen nach Weihnachten, also am Ende des Maimonates oder Anfangs Juni, was vom frühen oder späten Frühling und dem Graswuchse abhängt, zieht man mit Vieh und Schafen auf die Berge.

Die Almen sind entweder Besitztum ganzer Dorfgemeinden oder nur einiger Familien. Die Besitzer beuten selbst die Almen aus, und öfters verpachten sie sie auch an andere. Der Pächter ist zumeist ein erfahrener, alter Hirte, den man „baca"[1]) nennt, der dann mit den Bauern unterhandelt. Zur Aushilfe nimmt er sich Hirtenjungen, genannt „juhasy".[1]) — Das Austreiben des Viehes geschieht nie am Freitag, weil dies ein unglückbringender Tag ist, auch nicht am Samstag, denn die Zeit bis Sonntag ist zu kurz; ausgeschlossen ist natürlich jeder Festtag. Vor dem Auftrieb auf die Berge werden die Schafe

[1]) „baca" und „juhas" entstammen der ungarischen Sprache.

von den Bauern verschiedentlich gekennzeichnet; der eine schneidet den seinigen die Schwänze ab, der andere zerschneidet das rechte oder linke Ohr, wieder ein anderer bestreicht sie mit Farbe oder hängt ihnen Bänder um usw. Die Bauersfrauen, die das Vieh aus den Stallungen auf die Strassen treiben, besprengen es mit Weihwasser, beräuchern es mit brennenden getrockneten Kräutern, die im verflossenen Jahre am Mutter-Gottesfeste geweiht wurden. Kühe, Kälber, Schafe, Ziegen vermischen sich in eine Herde, die sich, je weiter man vorschreitet, immer mehr vergrössert. Der Zug wird von Lastpferden abgeschlossen, die mit Milchgefässen, Salzkrügen und anderen für das Leben im Gebirge notwendigen Sachen beladen sind. Nicht zu vergessen ist der Hund, der so gross ist, wie man ihn in den Tälern nicht zu sehen bekommt, ähnlich einem Neu-Fundländer, mit weissen langen Haaren und länglicher Schnauze. — An der Spitze des Zuges geht der „baca“, in alter ländlicher Tracht, das Hemd mit einem gewöhnlichen Messingknopf unterm Kinn befestigt, mit einem zierlicheren auf der Brust, und vorn mit einem breiten Ledergürtel, der mit kleinen Messingschnallen verziert ist, umgürtet. Zuerst durchzieht diese Kolonne den grossen, weiten Weg, dann auf Waldwegen und endlich dem Flussbett entlang bis sie endlich auf der Alm und an der Hütte anlangt. Die Hütte (szalas) ist ein ganz gewöhnlicher, viereckiger Bau, aus im Winkel zusammengelegten runden Balken, mit einem tief herabfallenden Dach, ohne Fussboden und ohne Decke; die Türen sind sehr klein und als Fenster Ritzen zwischen den aufeinandergelegten Balken. Auf dem Dache, quer über die Bretter, werden dünne Stangen (žerdzie) und Reihen von Steinen gelegt, als Schutz gegen Stürme.

In die Hütte geht als erster der „baca“, entblösst das Haupt, bekreuzt sich und spricht die Worte: „Gelobt sei Jesus Christus“, um alles Böse zu vertreiben und seinen Spuren die Kraft und die Wirkung zu nehmen. Nachdem er hierauf das Feuer angeschürt hat, legt er einige Kohlenstücke auf einen flachen Stein, bestreut sie mit geweihten Kräutern und geht damit dreimal um die Hütte und die Verzäunung, in die inzwischen von den Hirtenjungen alle Schafe getrieben wurden, herum. Um die Verzäunung geht er zweimal und besprengt die Schafe mit geweihtem Wasser. Auch hier geht er in der Sonnenrichtung, d. h. von Osten nach Westen.

Nach drei Tagen kommen die Bauern hinauf zum Messen (mira). Sie bleiben den ganzen Tag oben, schauen dem Weiden der Schafe zu, sehen sich das Gras an, und dann melkt ein jeder von ihnen seine eigenen Schafe. Einzeln kommen sie mit der gemolkenen Milch zum „baca“, und dieser misst die Milch: er nimmt ein Stäbchen, steckt es in das Milchgefäss, und die Höhe der Milch verzeichnet er mit einem Einschnitte an diesem Kerbholz, worauf er es der Länge nach spaltet und den einen Teil für sich behält, den anderen dem Bauer übergibt.

Am Ende des Sommers giesst der „baca“ so viel Wasser in den Holzeimer (gielita), bis es den Kerbschnitt erreicht; der Bauer und der „baca“ messen ein jeder mit seinem eigenen Kerbholz; hierauf giesst der Hirt in ein grösseres Gefäss, das auf einer Wagschale steht, soviel mal Wasser hinein, wieviel Wochen die Schafe auf der Alm geweidet haben; auf die andere Schale legt er soviel Käse, bis das Gleichgewicht erreicht ist. Dieser Käse ist nun der Gewinn des Bauern; man sagt, der Bauer hat für „6, 7 Wasser“ etc. Käse erhalten. Der übrigbleibende Käse und alles andere bildet das Einkommen des „baca“ und der Hirtenjungen. — Um aber diesen Gewinn des Schafhirten möglichst zu verkleinern, füttern die Bauern die Schafe vor dem Auftrieb mit Hafer und Heu. Der „baca“ verteidigt sich dadurch, dass er die Schafe zuerst 3 Tage lang auf der Alm weiden lässt, bis die Milch gemessen wird. An diesem „Festtage“ giesst der Schafhirt alle bisher gemolkene Milch in einen grossen Kessel, bringt sie zum Gerinnen, und den so gewonnenen Käse verteilt er gleichmässig an alle Bauern ohne Rücksicht darauf, wie viel Schafe ihm ein jeder zugestellt hat.

In der Nähe der Hütte befindet sich die hohe Verzäunung (kosár), wo die Schafe übernachten; ein besonders abgeteilter Platz dieser Verzäunung (straga) dient zum Melken der Schafe. Der „nanielnik“, d. h. Hirtenknecht, treibt die Schafe aus dem „kosár“ in die „straga“ durch eine Tür, wo die „juhasy“ (Hirtenjungen), auf einem Holzklotz sitzend, die Schafe melken. Die Arbeit ist nicht leicht, denn es sind bis 1000 Schafe 3 mal täglich zu melken. Für je 100 Schafe ist ein Hirtenjunge bestimmt.

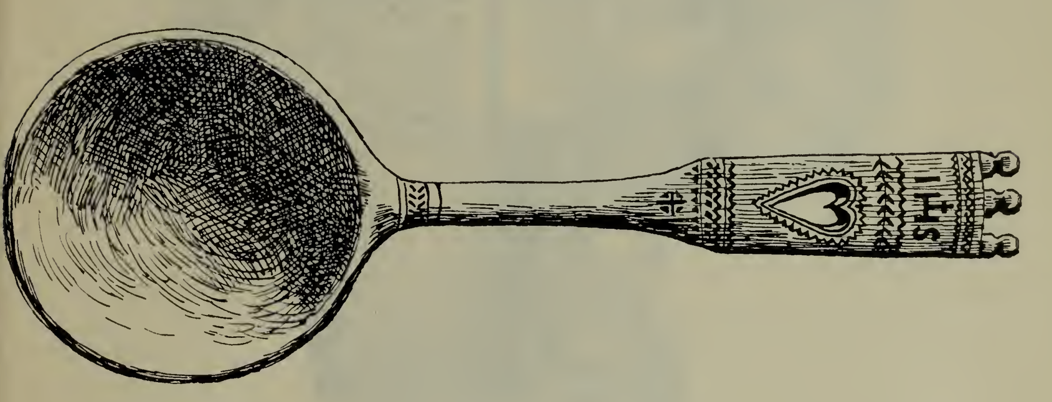
Der „kosár“ wird jedes Jahr verlegt; denn auf einer Alm stehen 3—4 Hütten, in denen wechselweise „übersom-

mert“ wird. Alle 3—4 Tage wird der „kosár“ weiter geschoben, damit das Gras von den Schafen nicht zu sehr ausgetreten wird.

Diese Verschiebung ist nicht schwer, denn die Verzäunung (kosár) besteht aus einem Stacketenzaun.

Die Hirtenjungen melken nur; der „baca“ dagegen bereitet nur den Käse.

Nachdem die Milch gebracht ist, nimmt der „baca“ ein Stück gewaschener Leinwand, legt sie über den Milchtrog, legt darauf die in Kreuzesform am Palmsonntag geweihten „basicki“ (Baumknospen) samt einem mit Wachs von der Oster-

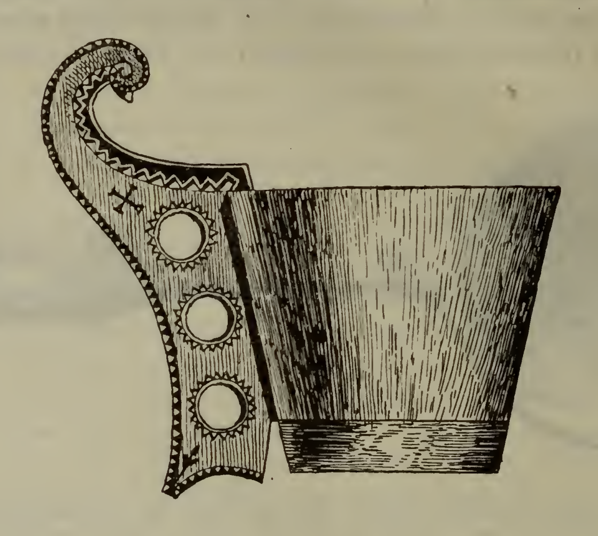


kerze zusammenbefestigten Kreuze aus 2 Rottannennadeln („cetynka“), was er alles noch mit einem grossen Stück Leinwand überdeckt („sata“). Die Enden des grossen Leintuches werden am Trog durch einen Reifen befestigt, worauf der „baca“ die Milch hineingiesst, die auf diese Weise filtriert wird.

Die geweihten Kreuze hüten vor dem Bösen, machen die Milch gesund, verhüten die Verzauberung der Schafe durch neidische Menschen, damit sie keine Milch mehr geben usw. Die so filtrierte Milch giesst der „baca“ vermittelst eines Behälters („czerpak“)[1]) aus dem Trog in den Kessel, in den er etwas Kälberlab („klag“) hineinmacht und lässt sie so leicht sieden; bald fängt die Milch an zu „käsen“ („klagá“); der Käse kommt nach oben und bei jedem Rühren mit dem grossen Löffel („warzachwia“) bekommt man immer mehr. Die Käse-

[1]) „czerpaki“ — kleine, runde Becher aus Ahorn, bei denen der Boden kunstvoll hineingefügt und durch einen einzigen Reifen befestigt ist; der Halter ist immer auf ein und dieselbe Weise befestigt: das eine Ende wird in einen Einschnitt am Becher hineingepasst, während das andere frei schwebt. Der Stiel ist zumeist mit den schönsten Schnitzereien verziert.

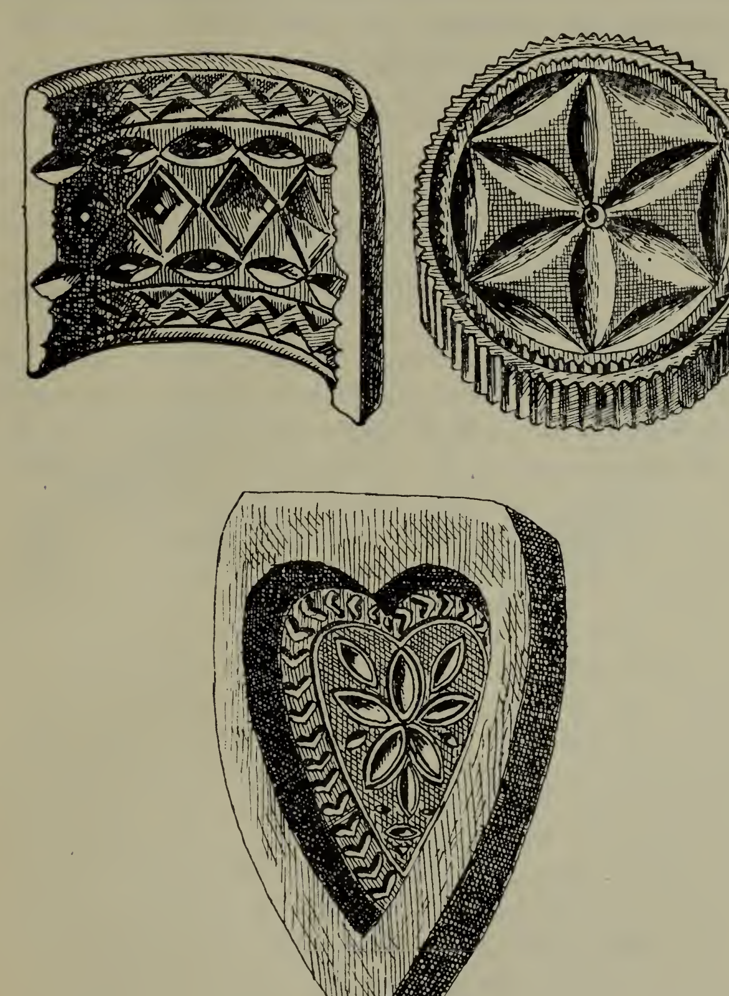
stücke legt er auf ein Leinen, das auf dem Käsebrett („podyser") ausgebreitet ist, wo das Molkenwasser („serwatka") abfliesst. Im Kessel bleibt das Schafmolken („zętyca"), in dem noch viele grosse Käsestücke herumschwimmen. Alles das wird abgekühlt und man trinkt es mit den „czerpaki", was sehr gut und nahrhaft ist, weil es viel Quark und Fett besitzt. Man nennt diese Flüssigkeit „hurda". Wird diese aber filtriert, oder nimmt man den „spic" von der Oberfläche, so bleibt



eine ganz magere Flüssigkeit, die man „zwarnica" nennt, und mit der die Hunde oder die Schweine des „baca" oder der Hirtenjungen gefüttert werden.

Die Milch und die Milchprodukte bilden die Ernährung und den Lohn der Hirten; damit belohnt der „baca" die Hirtenjungen, von denen ein jeder die Kost und den Lohn erhält. Die Kost besteht darin, dass der „juhas" während seines ganzen Aufenthaltes auf der Alm 3 mal täglich — so viel er will — bessere Schafmolke erhält, zumeist zwei Becher („czerpak") und ein Stück frischen Käse („krajanka") aus dem Kessel, der „süss" genannt wird, weil er sonst nach dem Abfliessen des Molkenwassers bereits am zweiten Tage sauer wird. Den Lohn der Hirtenjungen bilden gewöhnlich zwei Laibchen („oscepki") Käse täglich. Der „baca", wie auch die „juhasy" verkaufen meistens diesen Käse und kaufen sich während des Sommers nur Rauchtabak. —

Den süssen, getrockneten Käse knettet der „baca" mit Händen und legt ihn in Formen aus Ahornholz, die in dreifacher Gestalt vorkommen. Die erste Art bilden zylindrische Formen („oscypki"), die im Innern sehr schön verziert sind,



z. B. mit Ziegengestalten etc. etc. Nachdem der „baca" den Käse hineingetan hat, schliesst er die beiden Enden mit geschnitzten Deckeln und verbindet so die Form fest mit Schnur. Nachdem der Käse getrocknet ist, lässt er sich leicht hinausnehmen. — Eine andere Art bilden die Herzformen, die ebenfalls schön

geschnitzt werden, und die man „parzenica“ nennt. Der Käse wird in die zweiteilige Form hineingelegt, mit dem Deckel fest zugedeckt, bis er trocken ist. — Die dritte Art bilden endlich Tier-Formen, zumeist Enten, Bären oder Schafe, auch aus Ahornholz, deren Verzierung aber gröber ist. — Am meisten verbreitet ist heute die erste Art.

Früher wurden aus dem Käse sehr kunstvolle Sachen hergestellt. Gekocht lässt er sich nämlich in ganz feine Fäden kneten; man machte daraus so zierliche Netze und andere geflochtene Gegenstände, dass es, wie die Reisenden der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. erzählen, kaum zu glauben war, diese Arbeiten beständen aus Käse. Heute sieht man noch die verschiedensten Tiergestalten aus Käse, die feilgeboten werden, doch mehr als Spielzeug.

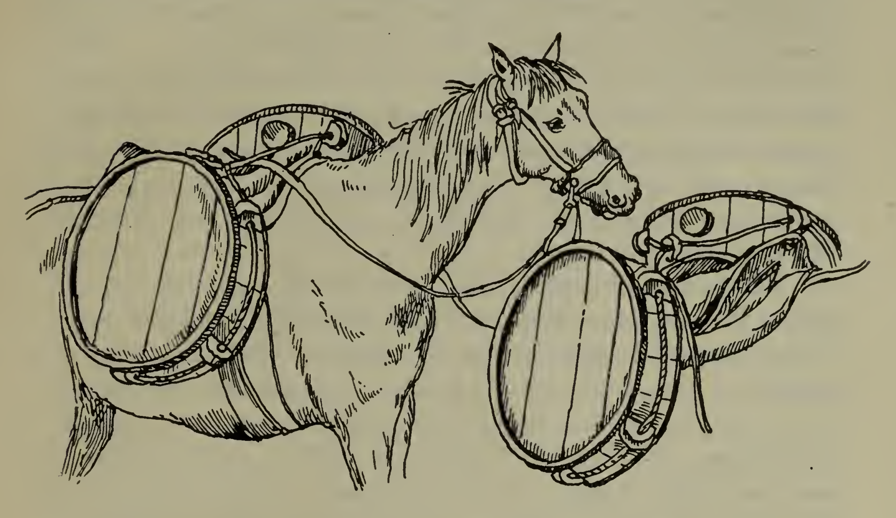
Nunmehr bereitet und verzehrt man sehr viel Schafkäse in Form von Quark, den man „bryndza“ nennt. — Heutzutage wird infolge der sich immer mehr vermindernden Schafzucht die „bryndza“ (Quark) und der Käse selten aus reiner Schafmilch zubereitet; es wird nunmehr Kuhmilch zugemischt.

Die Kühe, die zuweilen auch auf die Almen hinausgetrieben werden — wie wir schon bemerkt haben — werden über Nacht in die den Hirtenhütten benachbarten Stallungen gebracht. Häufig stehen die Kuhhirtenhütten gesondert von denen der Schafhirten. — Die Kühe werden beaufsichtigt und gemolken von Mägden, jungen Burschen und den Bauernkindern. Die gemolkene Milch wird auf Pferden in besonders flachen Fässern in die Bauernwirtschaft heruntergebracht, wo sie entweder roh im Haushalte verbraucht oder zum Quark verarbeitet wird. In neuester Zeit, wo der Fremdenverkehr immer grösser wird, wird die Milch in den Kurorten für die Gäste, die aus allen Teilen Polens zusammenströmen, verkauft.

Die Milchwirtschaft im allgemeinen, im besonderen die Kuhmilchwirtschaft, hat sich nicht bis zu dem Grade entwickelt, wie es bei den herrschenden Umständen sein könnte. — In der letzten Zeit hub eine gewisse Rivalisation zwischen dem Waldhirtenwesen und der Waldwirtschaft an. Die Waldbesitzer, die ihr Eigentum vor dem Schaden hüten wollen, den ihnen das Vieh in den Wäldern anrichtet, kaufen die Almen ab und verbieten vollständig das Weiden.

Das Leben auf den Almen ist nicht leicht; das häufige Regenwetter, im Herbst die Schneestürme, die Notwendigkeit

im grössten Unwetter auf der Alm und in den Wäldern die Schafe zu beaufsichtigen, die verlorenen zu suchen, schlechte oder wenigstens monotone Nahrung, der Mangel von Gesellschaft, Bekannten und Kirche macht das Leben der Hirten sehr hart und derb. Dennoch hat es einen besonderen Reiz; und die Zeit, die dies Bergvolk auf der Alm verbracht hat, gehört zu der reizvollsten seines Lebens.



Die langen Abendstunden verbringen die Hirtenjungen mit gegenseitigem Erzählen von alten Sagen, besonders aber dann, wenn verspätete Gäste aus den benachbarten Dörfern oder Touristen gezwungen sind, bei ihnen Nachtlogis zu nehmen. Eines der beliebtesten Themas, das aber in den verschiedenartigsten Varianten vorkommt, behandelt die Geschichte des kühnen Räuberhauptmanns Janosik, der die Touristen, Händler, Gastwirte terrorisierte, dem armen Volke gegenüber dagegen sehr freigebig war, der aber später in Liptow gefangen genommen, wie viele andere am Galgen sein Leben lassen musste. — Viel wird auch erzählt von Schätzen, die in Wäldern und Felsenhöhen verborgen, öfters von „unreinen Geistern“ behütet werden, von einer einmal im Jahre, mitternachts am Vigiltag des Weihnachtsfestes, dem Farnkraut ähnlichen, aufblühenden Pflanze, die man, ohne es zu wissen, im Augenblicke des Aufblühens abreissen muss, um beim Suchen nach verborgenen Schätzen Glück zu haben. — Ein für die Phantasie weites Feld bietet der noch heutzutage sehr blühende

Glaube des Bergvolkes an Wasser-, Wald- und Berggeister. Besonders viel wird von den „Wunderfrauen“ („dziwożony“) erzählt, die an Waldbächen, in der Nähe von steilen Abhängen wohnen; es sind dies luftartige, schöne, verlockende Wesen. Sie sollen Brüste von ungeheurer Grösse haben, mit denen sie anstatt mit Waschstöcken ihre Wäsche im Flusse waschen. Sie verlocken heimkehrende Männer, Frauen und Kinder in die Wälder; kleine Kinder rauben sie oder vertauschen sie mit ihren eigenen schreienden, die sehr hässlich sind. — Weit verbreitet ist auch die Erzählung von einem Mönche, dessen Erscheinen dem Bergvolke Unheil und Unglück verkündet. Dieses Gespenst eilt mit der Schnelligkeit einer Gemse über Felsen und Abhänge, über Bergesspitzen, zwischen Bergschluchten, springt aus dem Wasser, entwächst den blumigen Wiesen oder dem Hafer.

Eine weite Vergangenheit hinter sich hat die Sage vom König Chrobry (dem Kühnen), wahrscheinlich Bolesław, der in Polen von 1058—1079 regierte. In Stein verwandelt ruht er, nach den einen mit 12, nach den anderen mit 100 Rittern in einer tiefen Felsschlucht. Alle sind mit eisernen Panzern, mit Helmen und mit Schwertern bewaffnet. König Chrobry hat eine goldene Krone auf dem Haupte. Sein Zepter liegt auf einem Tisch von Stein. Der Eingang zur Schlucht ist niemandem bekannt. Nur ein „baca“, der sich vor einem kalten Schneesturme flüchtete, ist dort an einem Karsamstag hineingeraten. Ostern musste sehr spät gewesen sein, denn es grünte bereits alles, und die Sonne brannte schon ziemlich stark. Wie er dort hineingeraten ist, weiss er nicht. Als er den versteinerten König erblickt, ist er niedergekniet und hat inbrünstig gebetet. In der Nähe befand sich eine Dorfkirche, denn Glocken ertönten, um der Welt die Auferstehung des Herrn zu verkünden. Als die Glocke in der Höhle wiederhallte, seufzte König Chrobry schwer auf, sodass die ganze Schlucht erdröhnte, hob das Haupt auf und nahm das Zepter vom steinernen Tische in die Hand. Sogleich wachten die Ritter auf, sprangen auf und ein jeder zog das verrostete Schwert aus der Scheide. Als der König den „baca“ erblickte, gab er ihm ein Zeichen sich zu nähern; weinend und vor Angst zitternd kroch der „baca“ heran. Als der König ihn mit seinen feurigen Augen ansah, wäre er fast vor Angst gestorben. Während der „baca“ auf den Knieen lag, sprach der König

zu ihm: „Da du immer ein guter und ehrlicher Mann gewesen bist, will ich dir ein Geheimnis offenbaren. Ich bin ein polnischer König. Für meine und des Volkes Sünden büsse ich schon seit 500 Jahren. Doch es nähert sich das Ende meiner und der Ritter Strafe. Wenn es um Polen sehr schlimm stehen wird, so dass es von Strömen von Blut und Tränen fliessen wird, dann ertönt vom Wawel[1]) die „Stimme“ der Sigismund-Glocke[2]) und dringt bis hier hinein. Wenn wir das hören, stehen wir auf, steigen auf weisse Rosse, und ihr Hirten, Hirtenjungen und Knechte werdet mit uns kommen. Ich lasse das Horn erschallen in alle vier Windrichtungen und wir werden den Feind schlagen und wir werden frei sein. Geh und sage das den Deinigen.“ Der „baca“ ging hinaus durch einen Felsenriss, kam in sein Dorf und erzählte den Bauern, was er gesehen und gehört hatte.

Diese Legende wurde schon in der ersten Hälfte des XIX. Jahrh. aufgeschrieben. Heute lebt sie bei den Bergbewohnern weiter fort und ist eine der liebsten Erzählungen, die sie den Gästen, die im Sommer zur Kur in die Berge kommen, vor allen anderen erzählen.

Das Hauptgewicht wird jedoch auf etwas anderes gelegt. — Angesichts der misslungenen mehrmaligen Aufstände des polnischen Volkes um die Wiedererlangung seiner Freiheit behaupten sie, dass die Aufstände deswegen misslungen sind, weil diese kühnen Ritter noch immer im tiefen Schlaf in den Felsen des hohen Tatra-Gebirges versunken waren. Doch wenn sie aufwachen, wenn sie von den Bergen heruntersteigen in die Täler der Weichsel, wenn ihnen sich unsere Bergbewohner anschliessen, dann wird Polen seine Freiheit, seine staatliche Selbständigkeit wiedererlangen.

[1]) Wawel = das Schloss der polnischen Könige in Krakau. — [2]) Sigismund-Glocke (dzwon Zygmuntowski): Der Polenkönig Sigismund I., der Alte (1506—1548), der den Wojwoden der Moldau Petryllo 1531 bei Obertyn geschlagen und ihm viel Kriegsmaterial genommen hatte, liess aus den eroberten Geschützen die grösste Glocke in Polen giessen und für sie einen besonderen Turm (Sigismund-Turm) an der Schlosskirche bauen, wo sie dann aufgehängt wurde. Die Glocke samt dem Turm wird in der Volkspoesie sehr viel besungen.

Die Illustrationen sind nach Dr. Matlakowski, „Schmuck und Gegenstände des polnischen Volkes in Podhale 1901. — Der Text stützt sich ebenfalls auf dieses Werk.

Les croix Lithuaniennes.

B. Ginet-Pilsudzki,
Secrétaire de la Section Ethnogr. dans la Com. Anthrop. de l'Académie des Sciences à Cracovie.

Lorsque les grandes puissances européennes auront cessé leur combats meurtriers, lorsque la vieille Europe considérera avec honte l'oeuvre de mort et de destruction accomplie, bien des provinces, bien des pays entiers mériteront le nom de terre de tombes et de croix. Ce nom conviendra avant tout à ceux qui, piétinés par des millions d'hommes et de chevaux, des armées en marche et en retraite, ont servi durant des mois entiers de terrain à des combats d'une étendue effroyable. Ce seront parmi les autres les terres de Pologne et de Lithuanie.

Ces deux pays constituèrent depuis la fin du XIV[e] siècle jusqu'en 1795 la République polonaise.

Par un étrange décret de la Providence, la Lithuanie et plus directement sa portion appelée Samogitie, située près des côtes de la mer Baltique, avait eu, dès l'époque de sa conversion au christianisme jusqu'à nos jours, une prédilection particulière pour les croix en bois. Elle en avait semé le pays avec une telle abondance que le poète et géographe polonais W. Pol (la première moitié du 19 s.) a donné à la Samogitie le nom de «sainte terre de Dieu».

Mis à part les petits sanctuaires, on rencontre beaucoup de croix le long des routes et des villages polonais; les contrées habitées par les Blancs-Russiens en sont également pourvues; cependant la Pologne et la Russie-Blanche doivent céder le pas à la Lithuanie, dont les paysages sont inséparables des hautes croix dominant les croisements des routes, se dressant dans les forêts, les champs et jusque dans les cours des habitations villageoises. Dans la première moitié du XIX[e] siècle les croix en Samogitie étaient si denses, que l'espace qui les séparait ne dépassait pas quelques dizaines de mètres.[1])

Dans quelques siècles la simple croix latine a passé par une longue série d'évolutions et s'est finalement transformée

[1]) L'abbé A. Jucewicz: Caractéristique de la Samogitie. Wilna 1840 p. 4.

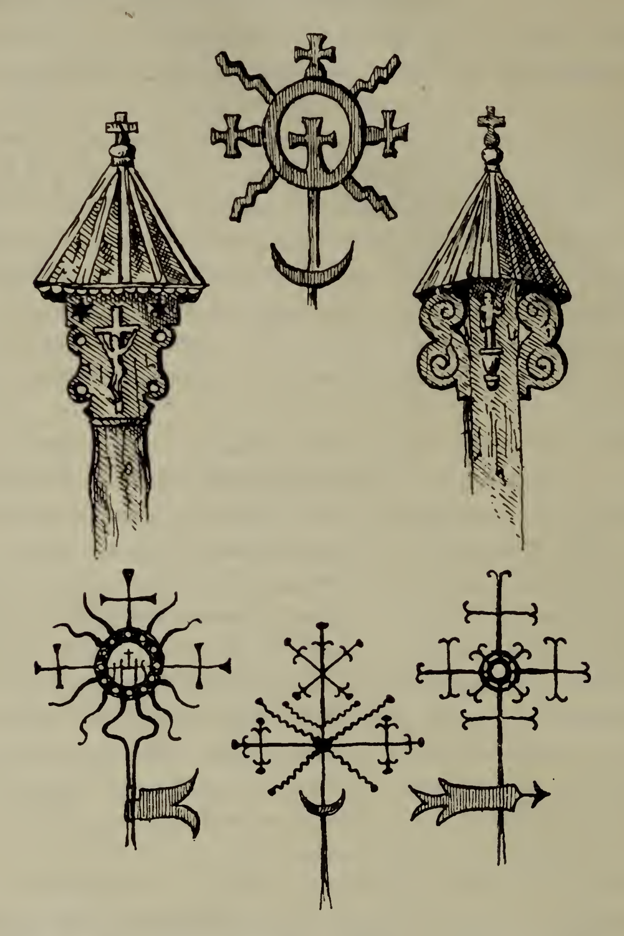
en une sorte de petit sanctuaire placé sur un pilier ou cloué à une croix. Il est aisé d'observer, surtout lorsqu'on a une riche matière sous la main, la transformation graduelle et la parenté des types transitoires. Chaque district ou même chaque paroisse a une prédilection pour telle forme, telle grandeur, pour tels ornements ou statuettes de saints. Les dernières, sculptées dans le bois, n'ont pu s'affranchir des cadres étroits de l'iconographie qui paralyse toute envolée. L'image la plus en faveur et de conception toute populaire est celle d'un Christ représenté à demi-nu, une main posée avec lassitude sur un genou l'autre appuyée sur le coude soutenant le menton. Les traits du Christ sont empreints d'une telle tristesse que le cœur se serre en le voyant. Les Lithuaniens appellent ce Christ «Smutkelis».[1]) Les ornements qui décorent les croix d'abord de forme géométrique et d'exécution plutôt primitive, changent sensiblement avec le temps. On sent le fini dans le travail et les décorations sont empruntées à la vie végétale.

Plus particulièrement intéressants à ce point de vue sont les ornements en fer surmontant les toits des croix et des petits sanctuaires. A côté d'une grande simplicité ou d'une riche fantaisie, on perçoit la noblesse de la ligne au goût raffiné, et l'on se refuse à croire que leur berceau est une forge de village et leurs auteurs de simples forgerons parfaitement étrangers à toute école. Les croix, les petits sanctuaires, les statuettes des saints sont également leur oeuvre; quelquefois c'est aussi celle des petits pâtres de village. Ici l'on voit l'aptitude peu commune du peuple lithuanien pour les métiers en général, et l'on ne peut que regretter que jusqu'à ce moment on n'ait pas créé d'écoles professionnelles pour développer ces qualités innées.

Malgré la réelle difficulté qu'il y a de classer les croix lithuaniennes en types séparés, leur meilleur connaisseur actuel, M. Michel Brenstein, de Wilna, distingue cinq types sous le rapport des différences des principes constructifs. Cependant il réduit ses observations strictement à la Samogitie.[2])

[1]) Mot provenant du polonais „smutny"-triste. Cette image du Christ était répandue autrefois dans toute la Pologne. De nos jours elle existe encore dans les environs de Lemberg et dans les Tatra. Il est évident qu'elle a été apportée en Lithuanie de la Pologne. — [2]) M. Brenstein, Croix et chapelles samogitiennes, dans les Notes anthropologiques, archéologiques et ethnographiques, éditées par l'Académie des Sciences à Cracovie VIX. 1907. 1—16 p.

1) Type le plus ancien qui tend à disparaître. Croix surmontée d'un petit toit: c'est la plus rapprochée de la simple croix latine. Elle se compose d'un pilier aux bras raccourcis sur lesquels est posé un petit toit conique terminé par une minuscule croix en bois ou en fer.



Deux croix et quatre ornements en fer du district de Telche.

2) Les sanctuaires proprement dits. Sur un simple pilier est placée une boîte de forme carrée, parfois cubique, dont les parois souvent dans le style baroque, s'ouvrent d'un ou de plusieurs côtés. C'est un restant de très anciens sanctuaires qui eux étaient formés d'un petit toit posé sur quatre colonnettes reposant à leur tour sur une base soutenue par un pilier. Le petit toit servait d'abri aux statuettes des saints.

Les sanctuaires de ce type sont vitrés quelquefois d'un ou de tous les côtés. Une variété de la même espèce sont les sanctuaires en forme de grande boîte, mesurant jusqu'à 2 m. de hauteur. Les boîtes sont posées sur des piliers très bas et renferment des figurines représentant des scènes de la vie du Christ et plus spécialement de la Passion.

3) Les sanctuaires en forme de maisonnettes, hautes de 1 à 2 mètres. Certaines de ces maisonnettes possèdent une ouverture sur le devant, surmontée d'un toit qui s'appuie sur des colonnettes, d'autres ont portes et fenêtres, d'autres encore entièrement vitrées sont pourvues d'une tire-lire, dont les offrandes servent aux réparations nécessaires. Dans un ou l'autre de ces sanctuaires se trouve un autel minuscule orné d'images et de statuettes de saints. Anciennement ces sanctuaires étaient souvent placés sur des pierres ou dans de vieux chênes: ces pierres, la légende les supposait être d'anciens autels païens. De nos jours c'est une simple maçonnerie en pierre ou en brique qui leur sert ordinairement de base.

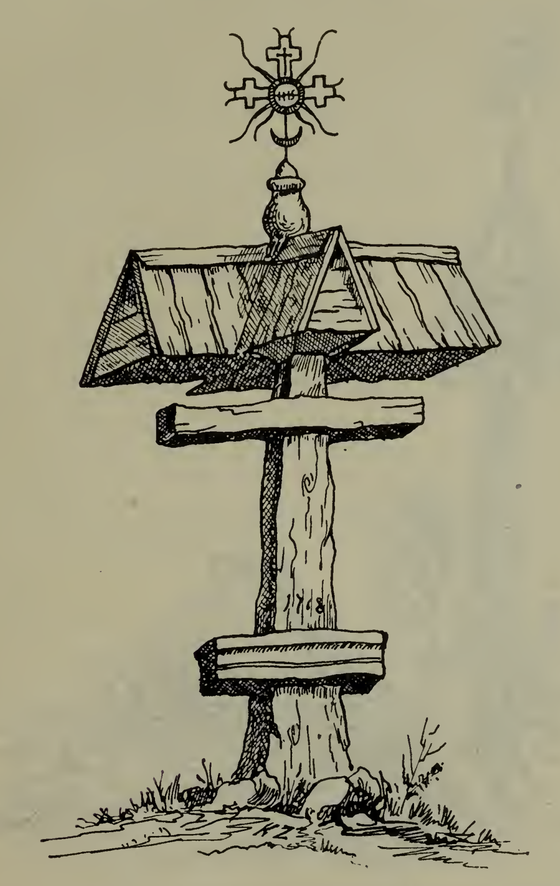
4) Les très petits sanctuaires qui ne dépassent pas 1 m. de hauteur. Ils sont suspendus sur des arbres bordant une route ou isolés sur quelque coteau: le plus souvent des chênes ou des pins. Ils n'ont qu'une ouverture vitrée parfois sur le devant et sont richement sculptés et même peints. A l'intérieur est souvent une statuette représentant le Jésus «triste», plus rarement la Ste Vierge ou une croix.

5) Les croix latines donnant par degré le change aux petits sanctuaires, se distinguent des croix polonaises et blanc-russiennes par leur riche ornementation sous forme de rayons entourant la Passion et formant un «soleil», ainsi que de boiseries courant le long de la ligne verticale et des épaules. Souvent on y cloue tous les emblêmes de la Passion. Les bras de la croix supportent aussi parfois des statuettes de la Ste Vierge, de Ste Anne, de Ste Madeleine. Le sommet de la croix est surmonté d'un pélican nourrissant ses petits, d'une petite croix en fer, d'un minuscule drapeau en forme d'archange avec une trompe, d'un coq, d'une croix à huit rayons. En Lithuanie comme partout ailleurs la croix doublement barrée (à transversale double) protectrice de la peste est très populaire. Les Lithuaniens exprimaient leur attachement aux croix et aux sanctuaires, par le faste avec lequel ils les installaient et qui dépendait de la richesse du donateur. Une

foule d'invités se réunissaient et après les cérémonies prescrites par l'Église et exécutées par les prêtres, commençaient chez les paysans riches les agapes qui duraient quelquefois plusieurs jours, et où coulait à flots la bière fabriquée à la maison.[1]) Ce qui porta un coup mortel au développement de l'ornementation de l'art populaire exprimé dans les croix et petits sanctuaires, fut l'ordonnance barbare et brutale du fameux dompteur de la révolution polonaise de 1863, M. N. Mourawyew, donnée le 8 juin 1864, par laquelle il était défendu non seulement de fonder des croix nouvelles, mais de restaurer les anciennes. C'était un des moyens du gouvernement russe, qui systématiquement, tendait à russifier la Lithuanie, à abaisser le catholicisme pour préparer le terrain à la propagande du rite oriental qu'on introduisait de force chez les Grecs-unis en Russie-Blanche, province voisine. Comme de raison, la population lithuanienne ne se résigna pas si facilement à cet ordre qui frappait douleureusement son attachement pour sa religion et l'église catholique. Avec angoisse on épiait chaque croix qui vacillait et quelle tristesse, quel chagrin pour ceux qui depuis de longues années étaient habitués à prier aux pieds de ces symboles de la foi, mis là par leurs pères ou ancêtres, et qu'un coup de vent jetant à terre condamnait à l'oubli et à la pourriture! On se réunissait la nuit pour délibérer comment remédier au mal. Souvent on décidait d'envoyer un rusé compère connaissant les côtés faibles des employés de l'administration, pour fléchir les bons par la prière et les cupides par l'argent. Bien des fois dans mon enfance j'entendais raconter par ma grand' mère et mes tantes l'histoire du sauvetage de nombreuses croix, par l'appel qu'on avait fait aux âmes généreuses de certains hommes au pouvoir restreint, mais qui comprenaient la monstruosité de cette inique ordonnance, ou bien par le tout puissant pot-de-vin. Pour dépister la vigilance de la police qui dans son zèle excessif tracassait impitoyablement la tranquille population, on badigeonnait d'une certaine couleur la croix qui allait tomber — en même temps on en fabriquait une autre en cachette, qu'on recouvrait de la même nuance, et une nuit bien sombre, après avoir posté des sentinelles tout autour, et aussi silencieusement que possible, on installait l'alter ego de l'ancienne croix, c. à d. la nouvelle, en enlevant bien vite les restes de l'ancienne.

[1]) M. Brenstein l. c. p. 5.

Les multiples représentations faites par les sphères ecclésiastiques et privées ont abouti après trente-deux ans à l'ukaze impérial du 14 mars 1896 lequel, en éloignant la circulaire du général gouverneur, faisait des restrictions quant aux croix construites en matières durables. Surgit alors une nouvelle époque pour les croix de bois. Elles reparaissent sur les routes et les champs, mais en nombre restreint.



Une Croix dans le village d'Olsiady (district de Telche).

Hélas les croix lithuaniennes d'aujourd'hui perdent leur cachet d'ornementation antique. La forme et la construction archaïque se perdent de plus en plus: à leur place apparaît la croix latine tout à fait simple.[1]) Il faut espérer que les jeunes artistes lithuaniens vont s'en émouvoir et en dirigeant

[1]) M. Brenstein l. c. p. 7.

les sculpteurs villageois, ils leur soumettront comme motifs d'ornements, les anciens dessins modernisés selon les goûts actuels. Un album[1]) de croix lithuaniennes, édité par un groupe d'artistes, prouve l'attrait de ce genre d'ornementations. Espérons que le travail de ces artistes patriotes n'en restera pas là.

* * *



Une croix dans le village de Plaunguiany (district de Telche).

Les croix lithuaniennes représentent une étude des plus curieuses pour les ethnographes, qui après avoir constaté leur état présent, devront aller au fond de leur genèse et de l'histoire de leur développement.

---

[1]) *Les croix lithuaniennes,* préface du Dr. Basanavičius. Les vignettes en style lithuanien du peintre A. Zmudzinavičius. Vilna 1912.

Il convient de commencer dès les origines du christianisme. Les premiers chrétiens ne pouvant mettre sur leurs monuments les signes des croix, les remplacèrent par des emblèmes sous forme d'une ancre ⚓, d'un trident ψ, ou d'un dix romain X.

L'adoration de la croix était réduite au culte privé; plus tard cependant lorsque les persécutions eurent cessé et que la véritable sainte croix eut été retrouvée, son adoration reçoit un caractère public et solennel. La dévotion à la croix sainte et à ses reliques était si grande au Vme siècle et dans les suivants, que ceux mêmes des empereurs d'Orient qui persécutaient les icones et le culte des images, ont respecté le culte de la croix. Cette graduelle propagation de la dévotion à la croix à provoqué maints abus et une fausse conception de l'idée qu'elle incarnait. Déjà Saint Ambroise en parlant du culte de la croix trouvait nécessaire de souligner l'idée: «Adorons le Christ notre Roi suspendu sur le bois, mais non le bois lui même.» D'après les édits de Valentin et de Théodose, nous voyons que les croix étaient souvent placées dans des endroits très mal choisis.[1]) En France, au moyen-âge, on installait les croix dans les carrefours, à l'entrée des villes et des villages. La plupart de ces croix étaient élevées en commémoration d'un fait important, en signe d'expiation, de protection, ou simplement pour marquer la délimitation des propriétés.[2])

Pendant les XIVme et XVme siècles, on donna aux croix des chemins une grande richesse; on multiplia les figures qui accompagnaient le Christ, tout en conservant les dispositions primitives. La plupart de ces monuments ont été détruits pendant les guerres de religion ou à l'époque de la révolution.[3])

Les croix dans les cimetières étaient auparavant rarement placées comme attributs de martyrs quel qu'ait été d'ailleurs le supplice du saint enseveli, et ce n'est que progressivement que l'on commença à poser les croix sur chaque tombe chrétienne.

La Lithuanie reçut le baptême ainsi que la croix des mains de la Pologne au XIVme siècle, quand la reine de ce pays, Hedwige, épousa le grand duc de Lithuanie Jagiello et

[1]) Catholic Encyclopaedia s. v. Cross. — [2]) Nouveau Larousse Illustré s. v. Croix. — [3]) ibidem.

quand ces deux pays voisins en formèrent un seul lié par une union personnelle en 1387 (et réelle en 1569).

Le nom de la croix en lithuanien kryžius provient du polonais krzyž. Dans ces temps là, en Pologne, la dévotion à la croix devait exister à l'exemple de celle qui régnait en Europe occidentale. Les traces de cette vénération se retrouvent dans les époques ultérieures et jusque dans les temps présents. Dans certaines provinces on changea de matière de construction: le bois fut remplacé par le fer.

Cependant les hautes croix de bois[1]) situées près des villages et aux croisements des routes étaient il y a peu de temps encore le trait caractéristique du paysage polonais, et chaque ami de l'art populaire déplore de voir se propager les croix affreusement banales en fer coulé posées sur une base maçonnée. Le docteur Matlakowski dit en parlant de ces produits: «Aucun trait, aucun pli de vêtement, aucune inexactitude de dessin qui trahisse l'âme qui les a créés».[2])

Encore maintenant en Pologne pendant les épidémies, particulièrement celle du choléra, on pose au bord des routes des croix pour lésquelles on choisit le bois de tremble.[3])

Le premier modèle de ces petits sanctuaires mentionnés plus haut, que l'on clouait aux arbres, a été apporté de la Pologne en Lithuanie. Z. Glogier, qui a particulièrement étudié le passé de la Pologne, dit en parlant de la vénération qu'on a toujours eue pour le chêne: «Les gens pieux, pour déraciner les superstitions, suspendent à ces arbres, dont les formes doivent avoir une particularité quelconque, excroissance, grandeur, etc., des images, spécialement de la Ste-Vierge. Une telle image acquérait un charme particulier, s'il s'y rattachait une légende sur l'apparition de la Ste-Vierge sous forme d'un rayon lumineux jouant entre les feuilles». Les Polonais n'avaient pas un moindre penchant pour les petits sanctuaires avec des figures de saints dedans. Glogier écrit:[4]) «Les riches construisaient non loin de leurs habitations des chapelles avec des caveaux, les moins fortunés des poteaux avec une figurine du Christ, de la Ste-Vierge ou d'un saint avec un petit

---

[1]) La croix était haute principalement, pour que, à mesure qu'elle pourrissait, elle puisse être renfoncée. — [2]) Matlakowski, Les bâtiments du peuple à Podhalie. Varsovie 1902 (polon.). — [3]) L'abbé W. Siarkowski, Recueil des matériaux ethnographiques. Ed. Ac. des Sc. Cracovie (polon.). t. II p. 240. — [4]) Encyclopédie de l'ancienne Pologne. v. II. p. 2 (en polon.)

toit dessus pour les préserver. La noblesse, les bourgeois et les paysans faisaient de même.» Le long du chemin que parcourut Saint Adalbert en allant de Cracovie à Gnezne, partout où il s'arrêtait pour instruire le peuple, on plaçait des petits sanctuaires commémoratifs: les ponts et les gués étaient marqués par une figure de St. Jean-Baptiste. Nul doute que ce qui a été fait chez eux pendant qu'eux mêmes étaient baptisés par les missionaires étrangers, les Polonais le refirent durant la pacifique christianisation de la Lithuanie. Le noble zèle du gouvernement polonais à affermir et propager la religion chrétienne en Lithuanie, est connue dans l'histoire.

Nouveau converti, le roi Jagiello prenait grandement part à cette oeuvre; à chacun de ses voyages annuels en Lithuanie, il instruisait lui-même son peuple, l'engageait à apprendre le catéchisme et par de riches cadeaux le gagnait à l'étude des prières et des vérités de la foi.[1]) On présume que là où les instructions des rois, des évêques, des missionnaires avaient lieu, on plaçait immédiatement des croix qui peu à peu évoluaient en chapelles et églises. La facilité avec laquelle les Lithuaniens ont accepté l'adoration de la croix au XVme et XVIme siècle peut être selon moi attribuée à deux motifs:

1. L'union de la dévotion aux arbres sacrés et aux bocages, et des petits sanctuaires cloués sur les arbres choisis.

Il est vrai que les bois sacrés, représentant aux yeux des Lithuaniens une sorte de refuge des dieux, étaient généralement rasés, mais la destruction des arbres isolés présentait plus de difficultés. Le clergé catholique pouvait ordonner qu'on abatte les arbres vénérés par la foule, devant lesquels on célébrait le culte, mais restaient épargnés ceux qui n'étaient connus que de certains individus.[2]) Pour les sauver de la destruction, les néophytes eux-mêmes pouvaient attacher aux arbres les symboles de la foi chrétienne, sans pour cela cesser de déposer à leurs pieds les offrandes sanctifiées par la tradition des siècles antérieurs. Le clergé dans beaucoup de cas reculait devant les moyens extrêmes pour déraciner de l'âme du peuple[3]) le culte des arbres sacrés. Pour faciliter

[1]) Dr. Fijalek, Le christianisme en Lithuanie (dans l'oeuvre La Pologne et la Lithuanie. Cracovie 1915.) p. 62 (en polon.). — [2]) A. Brückner, L'ancienne Lithuanie. Varsovie 1904. 156 p. (en polon.). — [3]) Glogier mentionne un grand nombre de légendes populaires polonaises touchant le chêne; le chêne appelé «Docteur» dans le gouvernement de Kielce. — Le fameux Baublis en Samogitie, abattu en 1912, qui avait plus de mille ans. Il était envisagé comme un arbre sacré à l'époque païenne, et n'a cessé de l'être jusqu'à la fin de son existence.

le passage à la foi chrétienne, il désirait pousser vers le culte du Christ et des saints au moyen d'images et de petits sanctuaires cloués aux arbres sacrés.

2) Rien cependant selon moi n'a influé sur les croix de bois en Lithuanie comme la possibilité d'unir dans une série de générations l'idée des deux mondes: chrétien et païen, par les croix tombales. Il est généralement reconnu que les cérémonies funèbres se conservent le plus obstinément. Le Christianisme défendait de brûler les corps: et comme il n'y avait pas encore de lieu consacré à la sépulture, chaque famille ensevelissait ses morts dans des lieux différents, probablement là où jadis ils les brûlaient selon leur ancien rite. Cet isolement favorisait l'accomplissement des pratiques païennes, telles que l'emploi des pleureuses, les repas funéraires. Le placement des croix sur les tombes, donnait au peuple encore profondément païen l'apparence d'appartenir à la religion de l'Etat. Les Lithuaniens de Prusse, deux cents ans après avoir reçu le baptême, ensevelissaient encore leurs morts dans les champs et les bois,[1]) là où jadis les corps des ancêtres avaient été brûlés et enterrés. Auprès de ces tombes on festoyait en l'honneur des morts et des dieux en les évoquant par des sacrifices sur place et dans les habitations. Le Christianisme s'en mêla pour autant que sur ces endroits non bénis l'on plaçait des croix non bénites également. L'évêque Samien Michel vers l'an 1430 les fait détruire et défend de les replacer. Malgré cela les abus continuaient sans être rigoureusement réprouvés, excepté dans les cas d'excès particuliers. Ce n'est qu'au XVIme siècle que l'on se mit énergiquement à réagir et en même temps on s'intéressa scientifiquement à ces restes du paganisme.[2]) Dans les endroits plus éloignés du centre de culture, telle la Samogitie cet état de choses cessa deux siècles plus tard que partout ailleurs. L'évêque samogitien Georges Tyszkiewicz, au synode de 1636, défend aux prêtres les oraisons funèbres et autres cérémonies hors de l'église. L'évêque de Luck déclare au peuple que quiconque ensévelira un mort dans les bois ou les champs sera excommunié. Le synode de Vilna en 1744 ferme durant trois mois l'entrée de l'église à celui qui enterrera dans les bois ou les champs[3]). En même temps les évêques tâchaient de mettre de l'ordre dans les cimetières éloignés de l'église, quoique également bénis par

[1]) Brückner l. c. str. 45. — [2]) Brückner l. c. str. 46. [3]) Glogier l. c.

le clergé, et dans ceux qui étaient situés dans son enceinte. Les synodes défendent de paître le bétail dans les cimetières, d'y laisser entrer les troupeaux; ils ordonnent de les entourer d'un mur ou d'une haie, ou de creuser un fossé alentour. Mais il n'est pas facile de vaincre les coutumes populaires: aussi jusqu'à présent, il existe en Lithuanie beaucoup de cimetières en dehors des paroisses dans les champs et les forêts.

3) Quand les réminiscences païennes eurent été réduites à leur minimum, quand le peuple attaché de toute son affection à la religion catholique en devient le soutien fidèle et dévoué, survient l'époque tragique qui fait perdre l'indépendance à la Lithuanie ainsi qu'à la Pologne.

La nation entière courbée sous les malheurs cherche un refuge dans la foi, chaque jour plus profonde et plus vive. Au culte ardent de la Vierge s'ajoute celui du Christ, de sa passion, de ses souffrances. Les croix et les sanctuaires se multiplient, tantôt en souvenir des glorieux faits du passé rendus plus chers encore, tantôt, à l'heure des soulèvements des Polonais et Lithuaniens pour la patrie commune, en signe de supplications. Bien nombreuses aussi surgissaient les croix après chaque soulèvement. La guerre contre l'envahisseur paraissait en Lithuanie sous la forme de combats de francs-tireurs. Ceux qui tombaient étaient enterrés isolément par leurs compagnons d'armes où et comment ils en avaient le pouvoir. Pour retrouver leurs êtres chers, morts au hasard dans les bois, les chaumières, les châteaux, les familles faisaient parfois de très longues recherches. Sur la tombe solitaire, perdue dans quelque coin du pays, on plantait une croix, remplaçant celle qui avait été ébauchée à la hâte par une main étrangère.

Le féroce Mourawyew, dompteur de la révolution de 1863, comprit parfaitement la signification patriotique des croix, et dans un ukase que nous avons mentionné plus haut, défendit d'en ériger de nouvelles, et de restaurer les anciennes. Le malheureux peuple, harcelé, torturé par des persécutions incessantes, faiblissant dans son courage, se prosterna aux pieds de ses vieilles croix en suppliant la grâce, la justice, la liberté.

La nation Lithuanienne, malgré la dévastation radicale de la plus grande partie de son pays, espère toujours que cette grande guerre lui rendra une patrie libérée. Des milliers et encore des milliers de ses fils obligés de gagner leur pain

dans un dur exil, rêvent à l'heure du retour où il leur sera donné de s'agenouiller au pied de la croix protectrice de leurs villages et d'ériger une petite chapelle avant de nouveaux labeurs sur cette terre natale tant aimée. Et tous les ardents patriotes, faisant partie de la sphère intellectuelle du pays, croient fermement qu'ils pourront bientôt faire construire de grandes et belles croix ornementales, fondées par des villes, des villages, et des associations, en signe de reconnaissance, pour l'éloignement définitif de leur nation de cette croix du Seigneur qu'elle supporta avec sa sœur la Pologne durant de longues années avec toute l'humilité chrétienne, mais qui la fit fléchir maintes fois sous le poids terrible de la douleur et de la désespérance.

(Les illustrations dans le texte ont été dessinées par M. K. Zwigrodzki, de Rapperswil.)



Une porte de cimetière avec un sanctuaire, dans le village Zybryki (district de Chaoli)



Un sanctuaire verré, dans le village de Wieksznie
(district de Chaoli)

Volksbräuche und Volkswohlfahrt.

Von C. Pult, St. Gallen.

Aus den Dorfstatuten (Trastüts, tschantamaints) Alt Fry Rätiens spricht durchwegs der nämliche Geist der Eintracht, des engen Zusammenschlusses aller — Schulter an Schulter. Die einsamen Weiler mit ihrer eigenartigen Schönheit auf der engen Talsohle, an den rauhen Berghalden oder hoch oben auf schneereichen, sonnigen Terrassen, waren stets zur Wehr bereit gegen Sturm und Wetter und Lawinen und gegen die Umtriebe der Mächtigen und der ehrgeizigen Streber. Die Beschaffung des täglichen Brotes in diesen unwirtlichen Gegenden erforderte nervige Arme und entschlossenen Mut.

Manche Häuser sind heute noch so massiv und geräumig, dass sie an Burgen aus verschwundenen Zeiten mahnen. Doch aus den schiess-schartenähnlichen Fenstern blinzeln dir herrliche rote Nelken entgegen und auf der friedlichen Bank neben der Haustüre sitzt bei dem hageren, sonn- und frostgebräunten, etwas finsteren Gesellen dort — die schlanke, rabenschwarze, rosige Tochter und schaut offen und mutig in die Welt hinaus. Eine andere guckt halb versteckt durch den Blumenflor des Erkers (balcum tort) mit foppender Miene dir nach und auf eine jedenfalls nicht gerade schmeichelhafte Bemerkung, die sie zu der Freundin daneben über dich macht, folgt ein helles Gelächter, das einem das Herz erfreut.

Alles in der bündnerischen Art und Tradition spiegelt diese scheinbar einander widerstrebenden Tendenzen wieder. Überall treffen wir auf der einen Seite eine ernste, gemessene, mannhafte, dem Kampf ums Dasein, der Würde der Gemeinde, der Sippe, der Familie angepasste Haltung, äusserste Empfindlichkeit und unbändigen Starrsinn, — auf der andern — Frohmut, Sorglosigkeit, Laune, neckisches Wesen.

Selbst das sogenannte bündner Phlegma halte ich für nichts anderes als für würdevolle innere Ruhe und Sicherheit, vermählt mit überlegenem Optimismus, einer verächtlichen Gleichgültigkeit, *un' aria di „me ne impipo"*, die eben eine Frucht des Bewusstsein der eigenen Kraft ist.

Mit dem Gesagten ist natürlich diese komplexe Erscheinung lange nicht erschöpft und es ist auch nicht hier der Ort, ihr auf den Grund zu gehen. Doch möchte ich eine Gepflogenheit erwähnen, die nicht blos auf dieses psychologische Phänomen einiges Licht wirft, sondern auch zum Verständnis meiner Ausführungen über gewisse Volksgebräuche vieles beiträgt. Nach den äusserst strengen Sommer- und Herbstmonaten kommt für den Bauer gewissermassen die Ferienzeit. Ausser der Versorgung vom Vieh, dem Ordnen der Hausgeschäfte und ähnlichem bleibt demjenigen, der nicht Accordarbeiten im Wald, beim Kalkofen usw. übernimmt, nicht gerade übermässig viel zu tun. Der *cau casa (caput casae)* verbringt also die lange, kalte Winterszeit mit Vorliebe in der gemütlichen Stube *(la prüvada stüvetta)* bei den Seinen, die obligate Pfeife in dem Mund auf der Ofenbank sitzend oder liegend.[1])

Es sei hier auch ein gewisser beschaulicher, träumerischer Zug erwähnt, etwas Gottesfürchtiges, Leutseliges, Biederes, das unsere Leute kennzeichnet, ein Zug, der seinen Ursprung hat im häufigen Alleinsein mitten in der grossartigen Natur, die sich jahraus jahrein in den grossen hellen Bündneraugen spiegelt.

* *
*

Das Gravitätische wie überhaupt alles Typische in der Art dieses Bergvolkes wurzelt also, vom Ethnologischen abgesehen, gleich allem Menschlichen im Utilitarismus und in ideellen, religiösen Tendenzen. Gewöhnlich vereinigen sich diese beiden Seiten so vollständig und glücklich, dass es kaum möglich ist, scharf auseinander zu halten, was zur einen und was zur andern gehört.

Auf Selbsterhaltung gehen alle die Vorschriften hinaus, die aus jedem Bündnerdorf eine Welt für sich machten. So die genaue Feststellung aller Preise (luamaint < locamentum), die minutiösen Vorschriften über Lebenshaltung, die soweit gingen, festzustellen, wie und wann zu Hochzeiten eingeladen werden soll, was dabei gegessen oder nicht gegessen

[1]) Früher, als das eigene Heim und das Schöne noch etwas galten und das Geld noch nicht der einzige Maasstab war, hat man für's Haus in den Ruhemonaten geschreinert und geschnitzt und wundernette Arbeiten zustande gebracht. Gerne möchte ich einige Häuser mit schönen, selbstgeschnitzten Buffets und Bettstellen nennen, doch will ich den Berliner- und andern Juden ihr Metier nicht erleichtern. — Auch heute haben viele noch ihre Hobelbank; dies fängt aber schon an, nicht mehr ganz zum guten Ton zu gehören.

werden darf etc.; die äusserste Strenge, mit der gegen jeden Versuch der Aufnahme von Bürgern vorgegangen wurde und die halbe Rechtlosigkeit der Hintersässe. — Auf Selbsterhaltung und ideellen Trieben fusste die Sorge für die Bewahrung des guten Rufes der eigenen Leute. Sogar über die Mitbürger, die in fernen Landen sich aufhielten, wurde womöglich strenge Aufsicht geführt. Die bündner Gerichte, selbst Dorfgerichte (dret del lö) urteilten über Zivilstreitigkeiten, deren Objekt die Geschäfte der eigenen Bürger in Italien, Frankreich etc. bildeten. Dr. R. Ganzoni führt uns in seiner „La Bachetta da Schlarigna“ — der Stab von Celerina (Annalas XIX) eine ganze Reihe solcher interessanter Fälle an. — Unter anderm figurierte hier z. B. (S. 30) eine Klage des Herrn (Sar) Peider Manella aus Celerina gegen Sar Tomasch S... wegen unerlaubter Aftermiete eines ihm in *St. Jean d'Angely*, *Provinz Saintonge* vom Kläger mietweise überlassenen Geschäftes samt Haus, und die Klage wird geschützt. — Hieher gehört auch die Versorgung der Gemeinde mit Waffen und Munition. — „*Covids dessen eir esser obliats da far a tuottas vuschs üna vouta l'onn exercizi da guerra.*“ — Dorfmeister sollen verflichtet sein, jährlich einmal mit allen Stimmberechtigten Kriegsübungen zu unternehmen — schreibt das Statut Suott Valtasna vor. — Von Privatbetrieb wusste man nichts, selbst der Schmied und der Säger waren Gemeindeangestellte. — Strassen und sonstige der Nachbarschaft zu gute kommende Arbeiten wurden und werden z. T. heute noch als Gemeindewerk *(roudas)* ausgeführt.

Nirgends vielleicht hat sich das Zusammenhalten der Geschlechter *(schlattas, schlatteinas)* bis heute so rein erhalten. Das Verwandschaftsverhältnis wird noch gegenwärtig bis zum 5ten Grad unterschieden (*frar* < frater; *cusdrin* < consobrinum, Vetter, — *suvrin* < sobrinum) Vetter 2ten Grades; — *basbrin* < bissobrinum, Vetter 3ten Grades; *basbrèt* > bissobr-ittum, Vetter 4ten Grades.[1])

Vielerorts scheinen noch die heutigen Verhältnisse, deutlicher aber diejenigen zu Anfang des vorigen Jahrhunderts,

1) Ich berücksichtige hier aus Gründen, die auf der Hand liegen, das Sprachliche nur ganz gelegentlich und nebenbei und führe in der Regel nur die Form einer einzigen Mundart an. Auch gebe ich Worterklärungen nur dann, wenn sie in aller Kürze möglich sind und nur durch Angabe des klassisch lateinischen Wurzelwortes, wo ein solches existiert, nicht des eigentlichen Etymons.

einem die Entwicklung von der ausschliesslichen Einzelwirtschaft zum Zusammenhalten der Sippen und schliesslich der Bildung von Nachbarschaften vor Augen zu führen.

Trotz der geschilderten Macht der Gemeinde war damals das Bauernhaus wie eine Burg für sich. Der Bau selber wurde so weit möglich vom cau casa und der Familie besorgt. Der Bauer produzierte trotz der Höhe alles, was zum Unterhalt unbedingt notwendig war, er verfertigte seine Geräte und tut es vielfach noch heute und besorgte alle Arbeiten. Die Hausfrau *(la massèra)* und Töchter halfen ihm, bearbeiteten Hanf und Flachs, spannen sie wie auch die Wolle, woben und nähten für die Familie. Es sind noch manche Spuren dieser Lebensweise erhalten, obgleich der Hanf- und Flachsbau immer mehr abnimmt und die Maschine vielfach die Frauenhand ersetzt. — Das Geld war natürlich bei solchen Verhältnissen selten, beinahe ein Luxus. Hatte der Bauer solche Arbeiten zu verrichten, wozu die Familie nicht ausreichte, fehlte ihm ein Zugtier zum Gespann, dann einigten sich zwei oder mehrere Höfe und halfen sich gegenseitig aus. Dies wird auch gegenwärtig sehr viel praktiziert wie z. B. beim Brotbacken, bei der Metzg, beim Pflügen, Dreschen, Holzsammeln, Kartoffellesen, grosser Wäsche usw. und nennt sich *far chami, comi* (aus cambiare).

Doch wurden und werden vielfach solche Dienste geleistet ohne diese vertragsmässige Gegenseitigkeit. Dabei kommen zunächst die Verwandten, dann die Nachbarn und schliesslich bei grösseren Unternehmungen auch Fernstehende in Betracht.

Alte Leute im Unter-Engadin erzählen noch, wie früher, vor etwa 60 Jahren, die meisten Besitzer einer *manadüra* (Mähne, Zugtier) bei Gelegenheit eines Neubaus oder einer Reparatur es als moralische Pflicht betrachteten, einige Fuhren Sand oder Steine zu besorgen.

Bei dieser durchaus vorherrschenden Naturalwirtschaft ist das Bedürfnis nach Austausch selbstverständlich; doch wurde und wird dieser gewöhnlich (wenn es sich nicht um ganz grosse Quantitäten handelt) so bewerkstelligt, dass die Idee des Handels, des Geschäfts durchaus nicht zum Ausdruck kommt. Wie bei einem Geschenk wird die Gabe dann gelegentlich vergolten — rendre la pareille, was der Engadiner einfach mit *render* wiedergibt.

Bei der Jahresmetzg (*bacharia* vgl. franz. boucherie, ital. beccaio etc.) wird allen, die mithalfen, wie den Verwandten, Nachbarn, bessern Bekannten, Honoratioren, Armen etc. eine mehr oder weniger grosse Platte voll Würste und Fleischwaren ins Haus geschickt. Durch diese *s-chüdlada* (scutellata, aus scut-ella Schüssel von scutum, vgl. ital. scodella, franz. écuelle) oder *basléda* (aus besla, niederes Gefäss) etc. kommt der Bauer, der früher sozusagen nie frisches Fleisch bekam, und auch jetzt ziemlich selten bekommt, im Winter häufig zu solchem. —

Vielerorts heisst das Spenden von Fleischwaren an solche, die nicht mitgeholfen haben, dar *d'asseg*, *d'insajar* (aus exāgium cf. fr. essayer, it. assagiare). Dieses zum Versuchengeben wird immer praktiziert, wenn etwas zubereitet wird, das für längere Zeit dauern soll, so beim Kochen der Konfitüre (cunserva, mel, tuargia < electuaria > Latwerge), nach der Alpentladung, wenn die Molken eingeheimst worden sind, nach Erlegung einer Gemse etc.

Grosse Spenden an Fleischwaren, besonders geräucherte *s-chainas* (ahd. skina, skëna) Rückenstücke gaben bis vor nicht langer Zeit neben andern Esswaren, die zur Hochzeit Eingeladenen dem Brautpaar als Geschenk, so dass das Pärchen nicht nur für die Hochzeit, sondern für lange nachher mit dem Allernötigsten versehen war. Es werden in der Regel grosse Hochzeiten gefeiert und das Einladen ist eine schwierige Geschichte. Wer dabei in Bezug auf Grad der Verwandschaft etc. gleichen Anspruch darauf hat, wie andere und doch übersehen wird, empfindet es als eine äusserst verletzende Geringschätzung und verzeiht die Zurücksetzung seiner Lebtag nicht. — Auch den nicht eingeladenen Nachbarn, fernern Verwandten, bessern Bekannten wird ein Krug Glühwein in's Haus gebracht.

Die alte bündnerische Gastfreundschaft ist weit bekannt. Taglöhner, Wäscherinnen, Dienstboten essen immer am gleichen Tisch mit den Herrschaften und die Kost, wenn Leute auf der Stör sind, ist immer eine Feiertagskost. Besonders grossartig geht es bei der grossen Wäsche (lixivia) zu (vgl. hierüber: Mathis, Ün di d'altschiva in Engiadina, Musa Ladina S. 37.). Bei gewissen Anlässen, wie am Neujahrstage oder bei der mehrfach erwähnten bacharia war und ist vielerorts der Tisch den ganzen Tag hindurch gedeckt; ent-

weder kleinere Imbisse oder ein Gläschen Liqueur mit einem Grassin (Backwerk) werden in einem fort all den Leuten verabreicht, die den *gráschal* (Schlachttier) besichtigen, ihren Senf dazu geben und Glückwünsche aussprechen. Diese kleinen Mahlzeiten werden dann gekrönt durch die pantagruelistische *tschaina banadida* (cena benedicta), wobei je nach der Gegend mehr das frische Fleisch oder die Würste (wie sie kaum anderswo so schmackhaft hergestellt werden) zu Ehren kommen.

Selbst die berüchtigte *Palorma* (<par l'orma = für die Seele) das Totenmal hatte früher neben andern und hat heute in einzelnen Gegenden ausschliesslich den Zweck, einer Pflicht der Gastfreundschaft nachzukommen und den vielen Leuten, die trotz der schlechten Verkehrsverhältnisse von weitem her zum Begräbnis gekommen sind, einen Imbiss zu geben.

* *
*

Ausser den angeführten Zuständen hat ein echt romanisch-keltisches Gefühl der Schicklichkeit, der Rücksicht gegenüber andern, wie auch ein stark ausgeprägtes Bedürfnis nach Gesellschaft, nach häufigem, fröhlichem Beisammensein diese Verhältnisse begünstigt. Auch haben die vielen Anlässe die geselligen Eigenschaften immer mehr gefördert und bekräftigt. Es handelt sich allerdings um eine ganz eigenartige Geselligkeit, die sich mit überlegener, würdiger Ruhe und Gelassenheit paart. Zur Geschliffenheit und Eleganz bringt es der Bündner äusserst selten, auch geht er nicht so schnell aus sich heraus und hinterlässt bei andern oft den Eindruck der Ungelenkheit. Sobald aber der nötige Grad Wärme erreicht ist, kann er unglaublich lebhaft werden und ist dann vor allem ein vorzüglicher Gesellschafter. Man lese nur Decurtins und Vitals äusserst reiche Sammlungen an originellen, geistreichen, oft tiefsinnigen Sprüchen, Witzen, Sprichwörtern, Kinderformeln, Spielen, Volksliedern, Erzählungen, Märchen (vgl. z. B. Bundis wunderschöne Märchensammlung) wie auch die Novellen in den Annalas, Ischi, Chalender ladin, vor allem aber die zahlreichen originellen Melodien, gesammelt durch L. Liun und B. Badrutt und P. Lansel, und man wird kaum mehr über die Richtigkeit des Gesagten zweifeln.

Die Jugend (und unter einem solchen Himmel bleibt man ewig jung) findet die Solidarität schön und recht; sie will aber vor allem Sonne haben, sie will leben, d. h. fröh-

lich sein. Die verschiedenen Gesellschaften wie *Tramagls* (Spinnstuben, Mädchenvereine), *cumpagnias* oder *societads da mats* (Knabenschaften) [1]) etc. finden allerdings oft Mittel und Wege, ihren Übermut mit der guten Art in Einklang zu bringen. Wenn die Burschen und Mädchen Unbotmässigkeiten der Mitglieder ihrer Vereine mit allen möglichen und unmöglichen Streichen bestrafen; wenn bei Fehltritten, Zwietracht in der Ehe und dergleichen eine ohrenbetäubende Katzenmusik (*far cavals*, *mattinadas*) aufgeführt wird, so halten sie es für ihr gutes Recht. Doch dienen diese mattinadas oder *mantinadas* auch dazu, Witwen und Witwern, die wieder heiraten, zur Abgabe von Geld oder Wein zum Schmaus und Tanz zu veranlassen. Von den *schirans*[2]), *schirancs*, *frattas* (aus frangere, fractum), *serras* und andern Sitten bei Hochzeit und Verlöbnis haben unser unvergesslicher Muoth, Gaudenz, Barblan und andere schon viel berichtet. Ich lasse es bei dem bewenden. Die Jugend benützt also jede Gelegenheit, um wieder einmal mit den Glücklichen glücklich zu sein. Bei der Metzg wird das Schlachttier (*il gráschal*, *graschún* [3])) mit Anwendung aller Teufelskünste in tiefer Nacht aus dem Stall geholt und versteckt — grosser Umzug — Schmaus, Würste — eventuell Ball etc.; oder es wird das Schwein, il salv'onur, zum grossen Ärger der Hausfrau kunstgerecht rasiert. Auch werden die Würste gestohlen oder der ganze Hafen mitsamt der duftenden Mahlzeit versteckt. Dabei ereignet es sich allerdings oft, dass die Betrüger die Betrogenen sind, und dass die ellenlangen Därme nichts als ein Bisschen Sägemehl und Blut enthalten. Diese und tausend andere ähnliche Spässe, die von der männlichen, vielerorts auch von der weiblichen Jugend nur bei solchen Familien ausgeführt werden, die sich einer begehrenswerten Tochter oder eines Sohnes erfreuen, lassen sich die Herren Väter schliesslich noch gefallen, handelt es sich ja, wie sie denken, um eine Aufmerksamkeit nicht nur den Würsten gegenüber, sondern auch dem geliebten Mädchen; und so fühlt die Mutter in bezug auf den Sohn. Auch wenn die Kinder ein paar Kirschen vom Kirschbaum stehlen

---

[1]) Cf. Annalas XII, Christ. Christoffel, Las societats de mats e lur dertgiras nauschas. — [2]) Ich halte *schiran* für < deutsch Schranke, welches in der gerichtlichen Terminologie eine grosse Rolle spielt. Vgl. Parl. d. Sent § 204 u. 184 — *schirar* lähmen hat jedenfalls mitgewirkt. — [3]) Auch *garschaun* (gemästetes Schwein) alle drei von crassus > *grass*.

oder einige Äpfel, gelbe Rüben oder Erbsen (die sie roh als Delikatessen essen), so hat das nicht viel zu sagen. Obst und ähnliches hat Gott für alle geschaffen. Auch der Besitzer des betr. Gartens hat seinerzeit Obst gestohlen. Wer tut es nicht? Das ist überhaupt nicht stehlen, das ist nehmen. Den Langobarden, Schweden, Griechen u. a. erlaubten sogar ihre Gesetze ausdrücklich, einige Früchte mitzunehmen; vgl. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer S. 523, 524 und 401.

Wenn am St. Johannstag (San Gian) jede und jeder, der sich hinauswagt, von der Dorfjugend mit kleinen Holzspritzen schonungslos bespritzt wird, nimmt man es auch nicht tragisch.

Desgleichen, wenn den *paschantáders* (Alpgenossen, die zur Zeit der Messung *(masüras)* das Vieh an Stelle der Hirten weiden) die ersehnte *put in gromma* (Rahmbrei) von den Burschen unterwegs stibitzt wird, so dass sie mit langer Nase bleiben und sich mit Milch und Brot begnügen müssen. Das ist alte Tradition.

Auch die abgehenden und neugewählten cuvits (Dorfmeister) müssen sich im Unter-Engadin, während des kurzen Interregnums[1]) Unglaubliches gefallen lassen. Einiges davon (das Schneeballen werfen) ist in der wunderschönen Darstellung G. Barblans, die im Arch. f. Volksk. in Übersetzung erschienen ist, beschrieben. Meisterhaft dargestellt finden wir diese Sitten in der Novelle „Il Cuvih da Fermusa“ von Cr. Bardola im diesjährigen Chalender ladin (1916).

Schlimmer verhält es sich, wenn Knaben und Mädchen sich zu Streichen bedeutend derberer Art hinreissen lassen. Bei gewissen bestimmten Anlässen, die je nach den Ortschaften sehr verschieden sind, aber auch ohne diese Anlässe und zwar recht häufig (für Lumpereien ist jede Zeit gut genug), ziehen diese Schlingel des Nachts hinaus, um ihren Tatendrang zu stillen. Das nennt man far *lumparias*, *malóms* (mal-amen), *schmaldischúns* (maledictiones), *catavégnas* (it. cattivéria + ca ti vegnas = du sollst nur kommen!). Beinahe jedes Dorf hat wieder einen besseren Namen dafür. — Da rollen Räder, ganze Wagen, Fässer, Stöcke zum Holzhacken, Blöcke, ganze Stämme die steilen Dorfstrassen hinunter, dass es donnert und kracht wie am Dunajez. Scheiterhaufen

[1]) Die Erklärung der betr. Vorgänge durch ein Interregnum verdanke ich Herrn Nationalrat Vital.

werden da mit einem solchen Höllenspektakel gestürzt, dass man meinen könnte, ein halbes Quartier sei zusammengefallen. Und daneben hört man ein Davonspringen, ein Rennen und Stampfen nach allen Enden, und ein unterdrücktes Lachen, ein Gekicher aus Silberstimmen, worein sich das heisere Gekreische wütender Tanten mischt. „Ormas dal d.....!“ — „Mo, schi pòssat schloppar! [1])“ und ähnliche Zärtlichkeiten ent-... quillen dem sonst so süssen Munde, aus dem man nur sanfte Schmeichelworte zu hören gewohnt war, wie „leua chara, leua bella, leua dal Ségnar [2]), ángal banadì!“ Da wandern Fensterläden, ja ganze Haustüren in den Brunnen, Schilder steigen auf die Dächer, Häuser werden mit allem möglichen Gerät verbarrikadiert, so dass die armen Leute die grösste Mühe haben, aus ihren Nestern herauszukriechen. Auch Geisterspuk fehlt nicht dabei und Hexenwerk und Spottgedichte (pasquints) und anderes mehr werden an den Brunnenklotz, wie anderswo angeschlagen.

Dies geht und ging alles noch an. Als aber vor Jahren einmal die fürsichtigen und wohlweisen Ratsherren (ils sabis e prudaints signurs del redchamaint) nach Verlassen der würdigen Amtsstube als Entgelt für ihre Mühe und Arbeit mitten im strengsten Winter ein kaltes Bad zu kosten bekamen, d. h. als einige unverbesserliche Taugenichtse vor der Türe und an verschiedenen dunklen Stellen mit Wasser gefüllte Holzgelten hingestellt hatten, damit die hohen Herren mit den Füssen hineintrampten — da war das Mass überschritten, und Rat und geistlicher Herr in ihrem heiligen Zorn machten sich daran, dieses Unkraut mit Stumpf und Stil auszurotten.

Was damals geschehen und was noch zuweilen, doch seltener geschieht, war und ist wohl etwas arg, und es schadet nichts, wenn von Zeit zu Zeit der jugendlichen Laune ein gehöriger Dämpfer gesetzt wird; doch können die schönen Traditionen nichts für diesen Unfug, und man muss sich wohl in Acht nehmen, das Kind nicht mit dem Bade auszuschütten.

* * *

Nachdem ich nun aus der unglaublichen Fülle nur ganz weniges in einigen Zügen entworfen habe, möchte ich als Ergänzung und Beleg für das Gesagte einige Volks-

[1]) Ihr, Teufelsseelen! — Möget ihr platzen! — [2]) liebe Zunge, schöne Zunge, Zunge des Herrn — Anspielung auf das drollige, nette Geplapper der Kinder.

gebräuche genauer schildern, bei denen die zwei hier betonten Seiten, die wirtschaftliche und die gesellige ganz besonders, ja ausschliesslich hervortreten.

Das Einladen der Mädchen und einiger Frauen zum Schwingen und Hecheln von Hanf und Flachs (*far spatlúnzas*)[1], wie auch das Bewirten derselben, ihre Arbeit, das Hinzukommen der Burschen, die Spässe, das Tanzen, ist eine ziemlich bekannte Sitte. Muoth hat sie in einem seiner schönsten Gedichte (Las Spatlunzas, Annalas XXII pag. 33) beschrieben. Das soll genügen.

Neu dagegen wird dem Nichtbündner und auch dem grössten Teil der Bündner das *far claváu* (Scheune bauen, das r von far wird nicht gesprochen) sein. Wenn der Bauer im Bündner Oberland, vor allem in der Cadi (Kreis Disentis) einen Stadel zu errichten hat, so wird heute der gemauerte untere Teil davon, der eigentliche Stall (*nuegl* < ovile) von Maurern gebaut, den oberen Teil, die Scheune (*clavau* < tabulatum) richtet er selber auf. Zu diesem Zwecke ladet er eine Anzahl frischer, kräftiger Männer ein. In einem Tage wird in der Regel die Arbeit bis zum Dach fertig gebracht. Bezahlt wird dafür nichts, aber vorzüglich bewirtet. Ein saftiger, geräucherter Schinken in der Suppe gekocht, bildet das Hauptgericht beim Mittagessen, und der vorzügliche Veltliner, mit dem da nicht gespart wird, mundet einem wie Nektar.

Später muss aber auch das Dach darauf, sonst nützt die ganze Arbeit samt dem grossen Schinken nicht viel. Das wird oft auf ähnliche Weise bewerkstelligt und nennt sich *far tetg* (Dach bauen).

Äusserst praktisch und nett ist das *far rasgiúns*[2]) (Säger). Wenn das Losholz (das von der Gemeinde den Bürgern verteilte Holz, la *lenna sort*, eng. *laina da la büs-cha*) vor's Haus geführt worden ist, bittet man an einem schönen mondhellen Januar- oder Februarabend, gewöhnlich zur Fastnachtszeit einige Jünglinge zum Sägen zu kommen. „*Cursera vein nus da far rasgiuns* — heute Abend haben wir Säger im Haus“

[1]) *spatla* < spatula Hanfschwinge + -uns, *-unz* wahrscheinlich > -onem mit Nominativ -s, vgl. Meyer-Lübke, Formenlehre S. 496. Häufigstes Suffix zur Bildung von Nomina agentis, wie *zunz* < tess -unz Weber, *cuschinunz* Koch, *lavunza* Wäscherin etc. *-spatlunza* die Hanfschwingerin. — [2]) *rasgiar, resgiar* < re-secare sägen + Suffix *uns, unz*. Das *far rasgiuns, far spatlunzas* etc. ist zu verstehen: far *da* (oder *a*) rasgiuns etc = als Säger auftreten, funktionieren, die Säger spielen.

heisst es dann. So erhält der Bauer 5—6 Doppelsägen, d. h. 10—12 Mann, die für ihn gratis arbeiten. Gegen Mitternacht ist man gewöhnlich fertig. Dann folgt ein flotter Frass (*puschegn* < post cinium) und darauf eine gemütliche Tarokpartie (*dar a troccas*), oder, wenn Mädchen herum sind, lieber ein Tänzchen in Ehren.

Gehen wir vom äussersten Westen Alt Fry Rätiens bis zum äussersten Osten, überall treffen wir denselben Geist des Entgegenkommens. Es sei mir gestattet, noch einige Beispiele aus dem fruchtbaren Remüs zu bringen, wo die Landwirtschaft vorzüglich gedeiht.

Beginnen wir mit dem originellen *portar sü terra cun s-chafs* (Erde hinauftragen mit hölzernen Gelten). Beim abschüssigen, meistens humusarmen Boden der bündner Bergtäler, könnte beim Pflügen mit der Zeit der obere Teil des Ackers entblösst werden. Es muss daher jährlich Erde von unten heraufgetragen werden. Zuunterst an der Parzelle gräbt man daher der ganzen Länge nach einen geraden, regelmässigen Streifen von etwa 60—70 cm. Breite und gegen 30 cm. Höhe. Die so gewonnene Erde muss im Schweisse des Angesichts bis zu oberst hinauf gebracht werden. Dies ist eine der umständlichsten, strengsten, ermüdendsten Arbeiten beim bündner Ackerbau; eine wahre Sklavenarbeit.

Der Erfindungsgeist unserer Bauern (gestützt wahrscheinlich, wie auch bei den Gemeindewerken und Ähnlichem auf Traditionen aus der Frondienstzeit) hat es verstanden, sie in ein Vergnügen umzuwandeln. — An einem schönen Apriltage gegen vier Uhr abends erscheint auf dem Acker ein Teil der Dorfjugend (Kinder und einige junge Leute) mit ihren *s-chafs* (langob. skafa), runden oder ovalen schwach konischen, massiven Gefässen aus Dauben von etwa 70 cm. Bodendurchmesser und 40 cm. Höhe mit auf den beiden Seiten je einer breiteren Daube, die höher hinauf ragt und mit einem Loch zum Tragen versehen ist. — Ein paar der stärksten nehmen ihren Platz am untern Saum der Parzelle, graben die Erde auf und füllen damit das Gefäss. Die andern stellen sich je zu zweit mit einem s-chaf in kurzen Entfernungen von einander in einer langen Reihe auf — von zu unterst bis einige Schritte vor dem obersten Rand. Dort stehen einige ebenfalls der kräftigsten bereit, um die Gelten regelmässig

und schön auszuleeren und den Streifen auszuebnen. Das erste Paar geht mit dem leeren s-chaf zu den zwei hinunter, die graben und füllen, lässt ihn dort und nimmt ihren gefüllten mit. Dieser wird einige Schritte aufwärts getragen bis zum zweiten Paar, diesem übergeben und das leere Gefäss wieder zurückgetragen. Das zweite Paar tut desgleichen bis zum dritten usw. So wandern die vollen Gelten immer weiter hinauf bis zu den obersten Burschen, die sie ausleeren, und die leeren kommen zurück. Dies wird weiter getrieben bis die ganze Arbeit fertig ist. Dass bei diesem „andirivieni“, bei diesem ewigen hin und her, dem allermerkwürdigsten der Kontretänze ein unglaubliches Leben entsteht, ein Jauchzen aus jugendlichen Kehlen, ein Gejohle, dass einem fast trümlig wird, ist selbstverständlich. Das Foppen und Schabernacktreiben hört nimmer auf. Trotzdem wird gehörig und flink gearbeitet und zwar um die Wette. Wenn es einem Pärchen gelingt, mit ihrem vollen s-chaf den ebenfalls vollen des nächstfolgenden zu berühren, oder gar darauf zu stellen wie beim offenen Biertopf, dann hat es *schumblins* (Zwillinge) gemacht (far schumblins <gemell-inus von geminus) und die armen, die sich das haben gefallen lassen, müssen dafür etwas hören. Für die unteren ist es eine Ehre, die Furche schön gerade zu machen *(far ün bel suogl <sulcum)* und wenn die obersten nicht gut ausleeren, so heisst es: „*i laschan crèschar aint al test*“ sie lassen Rasen in der Pfanne wachsen. — Als Belohnung und Anerkennung bekommen die Leute manchmal einen Fünfer oder zwei, wenns gut geht, oder etwas Backwerk. Doch beruht das Ganze auf Gegenseitigkeit. Die Kinder der einen Familie helfen denjenigen der andern, so dass alle zu ihrer Rechnung kommen und was die Hauptsache bleibt: die Arbeit ist gemacht und das Korn wird gedeihen.

Auch der Hanf gedeiht noch im Unter-Engadin. Wenn die Ernte versorgt ist und alles schon gebrochen *(sgromblà <ex-gramulare)* und in Ordnung ist, wandert es heute gewöhnlich in die Spinnerei. Nachdem die Strähnen zurück sind und gewaschen etc., sollte man sie in Knäuel abwickeln, aber wie das anstellen bei dieser grossen Menge? Sehr einfach: Man ladet 10—12 Mädchen, Verwandte und aus der Nachbarschaft dazu ein. — Nach dem Nachtessen kommt jede mit ihrer Garnwinde (Guindal) und die schön runden

Knäuel mit einem Hölzchen in der Mitte entwickeln sich beim Gesang von „Marusa chara, duman jain a faira“,[1]) dass es eine Freude ist. Dies nennt man *ir a splajar atschas* (gehen um Strähnen abzuwickeln) — und das wäre schön und gut, wenn nur die verflixten Burschen nicht zum Leidwesen der Schönen immer Mittel und Wege finden würden, sich hereinzuschleichen. Doch meinen sie es nicht so bös mit ihnen. Sie interessieren sich vielmehr lebhaft um ihr Wohlbefinden. Diese Strähnen sind ja noch voller Faserstückchen (patütschs)! Wie leicht können ein paar solche in's dichte glänzende braune Haar sich hineinschmuggeln oder auf den schönen runden Arm fallen, in den Busen, auf den Schoss, auf das kräftige Knie? Mit grosser Eleganz sorgen die Jünglinge für ihre Entfernung. Diese Fürsorge ist so gross, dass sie sogar einen besonderen Terminus technicus erhalten hat: *ir a far jo als patütschs* (gehen, um die Fasern wegzunehmen) ist die Bezeichnung der Burschen für derartige Unternehmungen. — Doch das allersüsseste kommt zuletzt: Anisette, Alchermes, Kümmel und Kaffee mit fuatscha grassa.

Mit einem Schmaus endigt auch das *ir a far figliadinas.* — Wenn die Kuh gekalbert, werden aus der Biestmilch und aus Mehl bedeutende Mengen vorzüglicher Nudeln gemacht (*figliadinas* aus folia, foli-at-ina), als Hausvorrat an Teigwaren. Auch hier kommen Frauen und Mädchen jede mit ihrem Rollholz in schöner weisser Schürze zu Hilfe. Die massèra hat den Zuber mit der Biestmilch (*cuóls*) und dem Mehl bereitgestellt. Zuerst waschen sich alle schön die Hände in der Küche, dann fangen die ältesten an, den Teig anzumachen. Währenddem können die andern noch eine kurze Weile die Tagesereignisse durchberaten. Doch bald geht's an's Kneten. Dieser Teig muss lange und kräftig geknetet werden. Darauf bekommt jede ihr Stück zum Ausrollen (*far ora chignolas* = wörtlich: Hündinnen ausmachen). Diese Arbeit wird auf den langen Tischen ausgeführt, die zum Teil mit Brettern etc. improvisiert werden. Jede legt ihren Stolz darein, ihre Chignola (Blatt) so schön rund und dünn als möglich zustande zu bringen. — Besonders wenn die glänzenden Augen eines Burschen sich auf ein paar dieser rundlichen, kräftigen, braunen Händchen festlegen, entwickeln

[1]) Mein lieber Schatz, morgen gehen wir auf den Markt.

sie eine unglaubliche Kraft und die Chignolas werden beinahe durchsichtig. — Nachdem diese auf einem Brett ausgetrocknet, werden sie so gewickelt, dass mit kurzen Schnitten lange, dünne, regelmässig geformte Nudeln entstehen. Diese lässt man noch 3—4 Tage trocknen, dann werden sie in die Kasten gelegt und aufbewahrt.

So sorgt jeder dafür, dass der lange, rauhe Winter ihm nicht voreilig die *Chaminada* (Vorratskammer) ausleert. Wehe dem, der es so weit kommen lässt und wehe der Gemeinde, falls die dem Boden anvertraute Saat nicht gedeiht. — Doch kommt jährlich wieder der Herbst herbei — und wenn die goldenen Ähren, heute der Trost und die Hoffnung ganzer, grosser Völker, wenn die goldenen Ähren schon gereift und geschnitten und die aus mehreren Garben gebildeten *mantúns* (mont(em) + onem) in schönen langen Reihen auf dem Acker zum Trocknen aufgerichtet sind, da ziehen eines Abends die frommen Mädchen des Dorfes durch die Strassen von Fenster zu Fenster: „Chenüna laina chantar par vo? Was für eins sollen wir für Euch singen?" und die schönsten, alten Kirchenlieder steigen zum Himmel empor, auf dass der Allmächtige die nährende Frucht vor Sturm und Wetter bewahre und die Gemeinde vor Hunger und Not. — Auch an diesem *ir a chantar pals mantuns* unterlassen die Jünglinge nicht herbeizukommen, doch halten sie sich bescheiden und andächtig bei Seite und in ihrer Seligkeit horchen sie und prüfen, bei welcher dieser holden Stimmen das eigene Herz wohl am besten mitklingt.

* * *

Denken wir uns diese bewunderungswürdige Organisation, die sich ohne Zwang, ohne Berechnung, einfach auf Grund der Erfahrung, des Christentums und der Nächstenliebe von selbst ergibt, denken wir uns dieselbe auf ein weites Gebiet übertragen oder gar verallgemeinert: das wäre ja Gottes Reich auf Erden.

Dieses Leben nach dem schlichten Prinzip: „dar e tour fa bun cour" [1]) kommt aber leider immer mehr aus der Mode. Der Übergang der vorherrschenden Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft, der neue Geist, den die Fremdenindustrie, die Allmacht der Maschine und des Goldes in's Land gebracht, haben mit den schweren Mängeln des alten Regimes auch das

[1]) Geben und nehmen macht uns gutherzig.

Gute grösstenteils weggefegt. Eine fremde, frostige Lebensauffassung ist daran, ganz unvermittelt, wie ein Erdrutsch in den Bergen die sonnigen Weiden am Rhein und Inn zu überschütten, und Sprache, Lebensart und tausendjährige Kultur spurlos zu untergraben. Der einfache Mann ist wie verloren in der Einsamkeit. Die Wurzeln, die ihn an der eigenen Scholle festhielten und mit den Nebenmenschen verbanden, sind ihm geschnitten worden. Er steht da „ein schwankes Rohr, das jeder Sturm zerknickt".

Wenn einzelne gebildete Herren in den Dorfbehörden, die nur mit Verachtung auf diese lächerlichen Spielereien und dieses mittelalterliche Zeug herabblicken und mit strengen Verboten auch das Wenige, das noch unserem Volke vom heiligen Erbe seiner Väter geblieben, unterdrücken möchten, wenn diese Herren nur ahnen könnten, was für einen schlechten Dienst sie damit ihrem Vaterlande leisten, sie würden sich gewiss eines Bessern besinnen.

Auch das Verwässern der Gebräuche, das allzuviele Hineinregieren und Bevormunden der Jugend, das Gängelband nimmt ihr jenen frischen Unternehmungsgeist, jene Menschenkenntnis, jene Ausbildung des Organisationstalentes, die den Knaben zum tüchtigen Bürger machen. Der alte Bündner, wohin er auch nur kam, er stellte seinen Mann.

Also: etwas weniger Schablone, etwas weniger Ziererei und Prüderie und mehr Natur.

Das ewige Alleinsein ist bei Leuten, die sich nicht einem beschaulichen Berufe widmen, die schlimmste Quelle der Erbitterung, der Selbstsucht, der scheelen Missgunst (malsquidentscha) und der Entmutigung.

Früher gingen unsere Leute lachend und singend zur schweren Arbeit. Heute wird in einem fort gejammert und geklagt über die unerträgliche Last.

Bleiben wir frisch und fröhlich, wie unsere Altvordern es waren und belächeln wir nicht ihre Lehren. Wir haben vieles, recht vieles von ihnen zu lernen.

Les «Fôles».

Contes fantastiques patois recueillis dans le Jura bernois
par Arthur Rossat (Bâle).

C'est avec le plus grand plaisir que je réponds à l'invitation de collaborer au numéro des Archives, publié à l'occasion du jubilé de leur fondateur, M. le professeur Hoffmann-Krayer, à Bâle, et que je viens apporter ma modeste fleurette à la gerbe que lui offrent les folkloristes reconnaissants. Puisse-t-il longtemps encore consacrer à notre publication son expérience et l'appui et son inlassable dévouement.

Bâle, février 1916. A. R.

XXXV. Aladin ou la lampe merveilleuse.

(Patois de Miécourt.)

1. è y'èvê èn foi ène fanne k'èvê in bûeba k'èvê bin sâz-an. èl été chi pöri[1]) k'è n'trèvèyê p'. è y'é in djo k'è s'èmüzê èvô dé ptè *gamins*, è s'i trové in-ane vâ lü, k'yi tiré léz-âraye è yi dyé:

— k'âs te fê si, toi? i sœ tononsha, i vin d'*Amérique*.

— mon pèr n'èvê p' de frèr; s'à dé mante, vo n'ét' p' mon-onsha.

— é bin, manne me vâ tè mèr!

è pœ è lo manné vâ sè mèr, k'yi dyé:

— n'è djmé oyi k' mon ane dyœch k'èl èvê in frèr. èl é èdé di k'èl étê tote pè lü.

— ô chyâ, ô chyà,[2]) i sœ son frèr! è pœ è yô bèyé dé su po alê tyeri po fèr è maindjîe, è pœ èl alé bin rvéti lo bûeba. è pœ lo landmain, è yi dyé k'è vlin alê promnê.[3])

2. è pregnèn è maindjîe in grô pnîe, è pœ è s'anvène. an tchmin,

1. Il y avait une fois une femme qui avait un garçon qui avait bien seize ans. Il était si paresseux qu'il ne travaillait pas. (Il y a) un jour qu'il s'amusait avec des petits gamins, il s'y trouva un homme vers lui, qui lui tira les oreilles et lui dit:

— Qu'est-ce que tu fais ici, toi? Je suis ton oncle, je viens d'Amérique.

— Mon père n'avait pas de frère; c'est des mensonges, vous n'êtes pas mon oncle.

— Eh! bien, mène-moi vers ta mère!

Et puis il le mena vers sa mère, qui lui dit:

— Je n'ai jamais entendu que mon mari dise qu'il avait un frère. Il a toujours dit qu'il était tout seul.

— Oh! si, oh! si, je suis son frère! Et puis il leur donna des sous pour aller chercher pour faire à manger, et puis il alla bien habiller le garçon. Et puis le lendemain, il lui dit qu'ils voulaient aller [se] promener.

2. Ils prirent à manger un gros panier et puis ils s'en allèrent. En

[1]) Littéralement *pourri*, dans le sens de *paresseux*, *fainéant*. — [2]) Littéralement: *Si est* = *si* (allemand: *doch*). — [3]) Le français populaire dit aussi: *aller promener*.

è yi bèyé ène bag è pœ e è yi dyé:

— èvô ste bag t' vœ èvoi so k' te vorè, an lè frotain in pô.

èl alène loin, loin . . . an lè nö, lo bûeba s' foté è tîer è dyé:

— i n' vœ pu alê, y'è fain! èdé l'onsha yi bèyé è maindjîe, è pœ è rpôzène in pô; et pœ dâli mitnaîn, è rmèrtchène in ptè bu, è pœ l' bûebe dyé k'è n' vlè pü alê. è yi fzé rèmésê in pô d' bô, è pœ è fzé di fûe, st' onsha.

3. dâli è pregné in pichtôlè è pœ è tiré dain si fûe; è pœ è s'y trové ène pîer kârê k'èvê io boton â moitan è yi dyé:

— t'anpoignré si boton è pœ t' lo yövré, è pœ an lo yövain, te prononsré lo non d' ton pèr, lo non d' tè mèr è pœ lo non d' ton onsha. è yi vœ èvoi déz-égrê;[1]) te dèchandré séz-égrê, è pœ tyain te sré â fon, t' vœ vûer dé fane k' fain lè bûe. te n'yô diré ran! è yi vœ èvoi dé pom, dé réjin . . . te n'an tutcheré p', è pœ te t' ne rvîreré p'. t'àdré to â fon di gang. è yi vœ èvoi ène pûetch; t' l'övriré, t' ravoéteré drie ste puetch; è yi vœ èvoi ène laintîerne k' bröl. t' lè shûshré, è pœ t' lè prandré po l'èpotchê. an rvegnain, t' pœ pâr to so k' te voré, dé pom, de poir, dé réjin.

4. tyain èl èrivé â pîe di grê,[2]) è yi dyé: — bèye me ste lainpe. — tyain i srè fö d' si ptchü! è yi dyé anko in kô: — bèye me ste lainpe. — tyain i srè fö d' si ptchü. — è bin, i

chemin, il lui donna une bague et puis il lui dit:

— Avec cette bague tu veux avoir ce que tu voudras en la frottant un peu.

Ils allèrent loin, loin . . . . A la nuit, le garçon se jeta à terre et dit:

— Je ne veux plus aller, j'ai faim! Alors l'oncle lui donna à manger, et puis ils reposèrent un peu; et puis alors maintenant, ils remarchèrent un petit bout, et puis le garçon dit qu'il ne voulait plus aller. Il lui fit ramasser un peu de bois, et puis il fit du feu, cet oncle.

3. Alors il prit un pistolet et puis il tira dans ce feu; et puis il s'y trouva une pierre carrée qui avait un bouton au milieu. Il lui dit:

— Tu empoigneras ce bouton et puis tu le lèveras, et puis en le levant, tu prononceras le nom de ton père, le nom de ta mère et puis le nom de ton oncle. Il y veut avoir des escaliers; tu descendras ces escaliers, et puis quand tu seras au fond, tu veux voir des femmes qui font la lessive. Tu ne leur diras rien! Il y veut avoir des pommes, des raisins . . . Tu n'en toucheras pas, et puis tu ne te retourneras pas. Tu iras tout au fond du corridor. Il y veut avoir une porte; tu l'ouvriras, tu regarderas derrière cette porte; il y veut avoir une lanterne qui brûle. Tu la souffleras et puis tu la prendras pour l'apporter. En revenant, tu peux prendre tout ce que tu voudras, des pommes, des poires, des raisins.

4. Quand il arriva au pied de l'escalier, il lui dit: — Donne-moi cette lampe. — Quand je serai hors de ce trou. Il lui dit encore un coup: — Donne-moi cette lampe. — Quand je

[1]) Les *égrê* sont les *marches* de l'escalier; au § 4 ci-dessous, *lo grê* désigne l'*escalier* lui-même; mais d'habitude on ne fait pas toujours la distinction, et l'on emploie *égrê* dans les deux sens. — [2]) Manque ici tout un développement: le garçon fait tout ce que l'oncle lui dit, puis il revient et cueille des fruits tant qu'il peut. Notre récit reprend au moment où il arrive au pied de l'escalier, avec la lampe qu'il a emportée, et veut sortir du trou.

t' ne lo vœ pü ran dir k'in kô: bèye me ste lainpe! — i frô tro mâ soi.[1]) è farè k'i rôtœche to sé pom, sé poir; tyain i srè fö.

l'onsha rbotché lo ptchü è lèché lo bûeba.

5. è tyüdé bin èplê, mê nyün n' rèponjé. è yi fœ lontan, lè fain lo pregné; è tyüdé bin mûedr dain lé panme, mê èl étin chi dûr k' di bô. soli fê k'èl été rézolû à möri, è è y'èvê bin trâ djo k'èl été li.

dâli dain yot pèyi, tyain è son rézolü è möri, è s' frotan lé main. è s' froté èchbin lé main. to kontan s' trové in-ane dvain lü, k'yi dyé:

— î sœ l'*génie* d' lè bag; k'as-te m'voe?

— i dmainde k'i so trainspotchê vâ mè mèr.

è pœ è s'y trové to kontan.

è pœ sè mèr èkmansé d'yi dir:

— é mon dûe, i l'sèvô bin k'ton pèr n'èvê p' de frèr, k' s'été po t' mannê pîedr!

soli fê k'è yi dyé: — bèyèt me è maindjîe! èl yi bèyé so k'èl èvê anko, è pœ è s'andreméché.

èl èvê to rôtê sé paume, sé poir, è léz-èvê botê an-in kâr, è pœ lè lainpe an-in âtre.

6. dâli sè mèr, di tan k'è dremê, pregné lè lainpe è pœ èl lè rètyüré. èl lè froté chi fûe k'è y'é in-ane ke s' trové dvain lée è k'yi dyé *brusquement:*

— *Je suis le Génie de la lampe, que voulez-vous?*

èdé lè fanne œ pavu, èl tchoyè. lo bûeba s' révoiyé è alé vûer k'âs ke s'été. l'ane dyé; — i sœ l'*Génie* d' lè lainpe, k'âs k'è fâ?

serai hors de ce trou. — Eh! bien, je ne te le veux plus rien dire qu'une fois: Donne-moi cette lampe. — Je ferais trop difficilement. Il faudrait que j'enlève toutes ces pommes, ces poires; quand je serai dehors.

L'oncle referma le trou et laissa le garçon.

5. Il crut bien appeler, mais personne ne répondit. Il y fut longtemps, la faim le prit; il crut bien mordre dans les pommes, mais elles étaient si dures que du bois. Cela fait qu'il était bien résolu à mourir, et il y avait bien trois jours qu'il était là.

Donc, dans leur pays, quand ils sont résolus à mourir, ils se frottent les mains. Il se frotta aussi les mains. Immédiatement se trouva un homme devant lui qui lui dit:

— Je suis le Génie de la bague; qu'est-ce [que] tu me veux?

— Je demande que je sois transporté vers ma mère.

Et puis il s'y trouva tout de suite.

Et puis sa mère commença à lui dire:

— Eh! mon Dieu, je le savais bien que ton père n'avait pas de frère; que c'était pour te mener perdre!

Cela fait qu'il lui dit: — Donnez-moi à manger! Elle lui donna ce qu'elle avait encore, et puis il s'endormit.

Il avait tout ôté ses pommes, ses poires, et les avait mises dans un coin, et puis la lampe dans un autre.

6. Alors sa mère pendant qu'il dormait, prit la lampe et puis elle la récura. Elle la frotta si fort qu'il y a un homme qui se trouva devant elle et qui lui dit brusquement:

— *Je suis le Génie de la lampe, que voulez-vous?*

Alors la femme eut peur, elle tomba. Le garçon se réveilla et alla voir (qu'est-ce que) ce que c'était. L'homme dit: — Je suis le Génie de la lampe, qu'est-ce qu'il faut?

[1]) Littéral.: *trop mal facilement* = *trop difficilement.*

— è maindjîe!

to kontan è s'y trové dé pyètè an-ûe, dé servis an-èrdjan, è pœ tote sûetche è maindjîe.

è n' frotin p' ste lainpe bin svan. tyain è n'èvin pü d' su, èl alin vandr sé pyètè an-ûe, sé sèrvis an-èrdjan, è pœ è rvétyin chü soli.

7. *ma foi*, tyain èl é kmansîe è dveni an-èdje, èl alê in pô èvô lé bûeb; è pœ in bé djò, è dyé an sè mèr;

— teni, voz-âdrê potchê sosi â gran-vizir; (s'été to dé bé pyètè d'erdjanterîe k'èl anvyê â gran-vizir), è pœ vo yi dirê ke y dmainde sè bêchate an mèryêdje.

— â! t' pœ krêr, dyé lè mèr, so k'i t' vè dir; t' pœ bin krêr k'è t' vœ bèyîe sè bêchat, toi k'è chi pûer!

— ô bin, èpervè èdé!

èl y alé lontan, â moin ö djo, k'èl n'ôjê dir so k'èl vlê. dâli stü k' prèzantê lé djan è l'âdyans dyé â gran-vizir:

— voili â moin ö djo k' vin ène véye fanne ke s' bote drîe lè pûetche, è pæ tyain l'âdyans â fini, èl s'an vè è pœ èl n'òje ran dir.

— è bin, ke dyé lo gran-vizir, dmain l' mètin, t' lè pranrè lè tot premîer.

8. lo landmain s'â s' k'è fzé; è lè fzé alè la tot premîer. èl yi bèyé ste servyate,[1]) è pœ dâli mitnain è lè dètètché è pœ yi dyé k'âs k'è yi vlê anko. èl yi dyé:

— mon bûeb voré èvoi vot bêchate an mèryêdje.

— ô bin, vo yi dirè k'i yi vœ bin bèyîe mè bêchate an mèryêdje, mê

— A manger!

Tout de suite il s'y trouva des plats en or, des services en argent et toute sorte à manger.

Ils ne frottaient pas cette lampe bien souvent. Quand ils n'avaient plus de sous, ils allaient vendre ces plats en or, ces services en argent, et puis ils revivaient sur cela.

7. Ma foi, quand il a commencé à devenir en âge, il allait un peu avec les garçons; et puis un beau jour, il dit à sa mère;

— Tenez, vous irez porter ceci au grand-vizir; (c'était tout des beaux plateaux d'argenterie qu'il envoyait au grand-vizir), et puis vous lui direz que je demande sa fille en mariage.

— Ah! tu peux croire, dit la mère, ce que je te vais dire; tu peux bien croire qu'il te veut donner sa fille, [à] toi qui es si pauvre!

— Oh! bien, essayez toujours!

Elle y alla longtemps, au moins huit jours, qu'elle n'osait dire ce qu'elle voulait. Alors celui qui présentait les gens à l'audience dit au grand-vizir:

— Voici au moins huit jours que vient une vieille femme qui se met derrière la porte, et puis quand l'audience est finie, elle s'en va et puis elle n'ose rien dire.

— Eh! bien, que dit le grand-vizir, demain (le) matin, tu la prendras la toute première.

8. Le lendemain, c'est ce qu'il fit; il la fit aller la première. Elle lui donna cette serviette, et puis alors maintenant il la détacha et puis lui dit (qu'est) ce qu'elle lui voulait encore. Elle lui dit:

— Mon garçon voudrait avoir votre fille en mariage.

— Oh! bien, vous lui direz que je lui veux bien donner ma fille en

[1]) *Cette serviette* = la serviette dans laquelle elle avait enveloppé le beau plateau d'argenterie.

k'è fâ k'è fzœche in palè dûe foi pü bé k' lo min.

dain lè nö,[1]) lo gran vizir s'révoiyé. è vegné to trèbi, è tyüdé k' son palè brölê, fôech k' to ryüê; s'été to kom de lainpe. è fœ bin-èje d'èvoi dinche in bé palè, è pœ k'è yi dyé:

— i vœ anko ène èrmê d' sudê po vadjê si palè.

to soli fœ fê to kontan. dâli è dyé an lè mèr: — dain ö djo no lé vlan mèryê.

9. è pœ dain l' kuran d' lè smène, lè mèr alé in pô pè lo vlêdje è pœ an yi dyon: — â! t' pœ bin krêr k' ton bûeb vœ mèryê lè bêchate â gran-vizir! dain ö djo, è s' mèrîe èvô lo bûeb d'in *chambellan*.

— ô bin, s' n'â ran, dyé Aladin.[2])

è pœ è lé lèché s' mèryê.

tyain è fœne mèryê, è froté lè lainpe è pœ è dmaindé k' lè bêchate di gran-vizir fœche kutchie dain son yé, è pœ l' bûeb di chambellan â kabinè.

lo landmain, lo gran vizir dyé an sè bêchate kman k'èl èvê pésê lè nö.

— bin, k'è yi dyé, y'è bin dremi; n'èvô gnün â lon d'moi.

è dmaindé â bûeb di chambellan èchbin kman k'èl èvê pésê lè nö. è dyé:

— ô dyèr bin, dyèr bin! y'èt-èvü frê to ste nö, k'i sœ èvü â kabinè to ste nö.

soli düré dinche ö djo. è fœn oblidjîe d' lé dèmèryê. è pœ è bèyé lè bêchate è Aladin.

mariage, mais qu'il faut qu'il fasse un palais deux fois plus beau que le mien.

Dans la nuit, le grand-vizir se réveilla. Il [de]vint tout effrayé, et crut que son palais brûlait, [à] force que tout brillait; c'était tout comme des lampes. Il fut bien aise d'avoir ainsi un beau palais, et puis (qu')il lui dit:

— Je veux encore une armée de soldats pour garder ce palais.

Tout cela fut fait sur le champ. Alors il dit à la mère: — Dans huit jours nous les voulons marier.

9. Et puis dans le courant de la semaine, la mère alla un peu par le village. Et puis on lui disait: — Ah! tu peux bien croire que ton garçon veut marier la fille au grand-vizir! Dans huit jours, elle se marie avec le fils d'un chambellan.

— Oh! bien, ce n'est rien, dit Aladin.

Et puis il les laissa se marier.

Quand ils furent mariés, il frotta la lampe et puis il demanda que la fille du grand-vizir fût couchée dans son lit et puis le garçon du chambellan au cabinet.

Le lendemain, le grand-vizir dit à sa fille comment (qu') elle avait passé la nuit.

— Bien, qu'elle lui dit, j'ai bien dormi; [je] n'avais personne (au long) près de moi.

Il demanda au garçon du chambellan aussi comment (qu') il avait passé la nuit. Il dit:

— Oh! guère bien, guère bien! J'ai eu froid toute cette nuit, (que) j'ai été au cabinet toute cette nuit.

Cela dura ainsi huit jours. Ils furent obligés de les démarier, et puis il donna la fille à Aladin.

---

[1]) Ici encore manque tout un développement: la mère rapporte la réponse à son fils qui, après avoir frotté la lampe, charge le génie de construire le palais; ce qui a lieu sur le champ. — [2]) C'est ici que pour la première fois le «garçon» est appelé Aladin.

10. soli alé bin ène boène busê;[1]) èl alê an lè tchœs, è pœ sè fanne s' promnê. è fzê déz-âmön brâman, pregnê dé poègnîe d'èrdjan, s' n'été p' dé ptè su, s'été d' lûe è d' l'èrdjan, è pæ è l'yupê[2]) kom an voigne di byê.

Ma foi,[3]) voili in djo k'èl été an lè tchœs, è y'an-é ün k'pésê dvain tchîe yô k' kryê:

— *Qui veut changer des vieilles lanternes contre des neuves?*

lè fanne d'Aladin voiyé ste lainpe par anson yot armêre, è yi di: — an voisi ène.

— è bin, k'è yi dyé, po stési i t' bèye to lé min.

è pœ è pregné lè lainpe è s'en-alé.

tyain è fœ fö d' lè vèl, è froté lè lainpe, è pœ è dmaindé k' lo palè d'Aladin fœch transpôetchê d' l'âtre san d' lè mê. to kontan soli fœ fê.

11. tyain Aladin rvegné, è n' trové pü d' palè, pü d' fanne, pü ran. lo gran-vizir lo mnasé d' lo tyüè s' è n' yi rtrovê p' sè béchate.

è yi dmaindé ö djo. to lé pûer s'étin botê an kanpègne po yi èdîe è lè tyeri, mè èl œne bèl-è tyeri, è n' lè rtrovène pü.

lo gran-vizir yi èkodjé anko trâ djo. *ma frique*,[3]) â bu d'trâ djo k'è n' l'èvê p' rtrovê, è s' dyé:

— i m' n' an vœ p' alê, i m' vœ alê nayîe.

dain si pèyi li lè môde été k'è s' lèvin dvain d' se fêr lè mûe. dâli à s' froté lé main. è s' trove in-ane dvain lü è pœ è yi dyé:

10. Cela alla bien un bon moment; il allait à la chasse, et puis sa femme se promenait. Il faisait des aumônes abondamment, prenait des poignées d'argent, ce n'était pas des petits sous, c'était de l'or et de l'argent, et puis il le lançait en l'air comme on sème du blé.

Ma foi, voilà qu'un jour qu'il était à la chasse, il y en a un qui passait devant chez eux qui criait:

— Qui veut changer des vieilles lanternes contre des neuves?

La femme d'Aladin vit cette lampe par en haut leur armoire, et lui dit: — En voici une.

— Eh! bien, qu'il lui dit, pour celle-ci je te donne tout[es] les mien[nes].

Et puis il prit la lampe et s'en alla.

Quand il fut hors de la ville, il frotta la lampe, et puis il demanda que le palais d'Aladin fût transporté de l'autre côté de la mer. Immédiatement cela fut fait.

11. Quand Aladin revint, il ne trouva plus de palais, plus de femme, plus rien. Le grand-vizir le menaça de le tuer s'il ne lui retrouvait pas sa fille.

Il lui demanda huit jours. Tous les pauvres s'étaient mis en campagne pour lui aider à la chercher, mais ils eurent (bel à) beau chercher, ils ne la retrouvèrent plus.

Le grand-vizir lui accorda encore trois jours. Ma foi, au bout de trois jours qu'il ne l'avait pas retrouvée, il se dit:

— Je (ne m'en) n'y veux pas aller, je veux aller me noyer.

Dans ce pays là la mode était qu'ils se lavaient avant de se (faire) donner la mort. Alors il se frotta les mains. Il se trouve un homme devant lui et puis il lui dit:

[1]) Littéralement: *une poussée* (lat. pulsata), se prend dans le sens de: *un moment*, un certain espace de temps. — [2]) Le verbe *yupê* = lancer en l'air, faire sauter en l'air. — [3]) Les mots: *ma foi, ma frique*, s'emploient, en français comme en patois, au lieu de *ma foi*. (Voir ci-dessous § 11.)

— i sœ *le Génie de la bague,* k'as-te m' vœ?

— k' mon tchétè è pœ mè fanne rsin[1]) lèvou èl étin.

— i n' sèro; i n' sœ p' chi fûe k' lo *génie* d' lè laiupe, mê i t' vœ biu transpôtchê dvain lè pyès laivou el â.

è pœ to kontan è yi fœ.

12. si pûer Aladin! s'èl èvê painsê k'èl èvé ste bag, è n'èré p'èvu tain d' *désagréments!*

to kontan k'è fœ li, è s' boté è shôtrê. sè fanne k'été ddain ravoété pè lè fnêtr è pœ è dyé:

— é! s'â Aladin!

lü lè voiyé; è monté to kontan èmon,[2]) è yi dmaindé k'as k' sèt ane yi èvê di.

èl yi dyé dâli:

— è vorè k'i lo mèryœche; y'è réponjü k'i n' vlop' m' mèryê dvain in-an è pœ in djo.

— v'âs k'â ste lainpe?

— ô! è l'é èdé chü lü.

— é bin, ékute, k'y di Aladin, i vœ alê an lè vèl, è pœ i vœ rèpôetchê d' lè pôejon.[3]) t' boteré du vâr chü lè tâle, è t' boteré d' lè pôejon dain ton vâr; è pœ tyain è rveré, t' lo shèteré[4]) bin è pœ t'yi diré:

— é bin, i n'vœ pü ètandre in-an è ün djo po m' mèryê; no s'vlan mèryê to kontan.

è pœ te lo fré s'èsîetê è pœ t'yi diré: — lè môde tchîe no â k'an boi in vâr d' vin tyain an fê dinche déz-*alliances,* è pœ an prindye, è pœ tyain an-on prindyê,[5]) an tchaindje d' vâr.

— Je suis le Génie de la bague, qu'est-ce [que] tu me veux?

— Que mon château et ma femme (re)soient de nouveau (là) où ils étaient.

— Je ne saurais; je ne suis pas si fort que le génie de la lampe; mais je te veux bien transporter devant la place où il est.

Et puis sur le champ il y fut.

12. Ce pauvre Aladin! s'il avait pensé qu'il avait cette bague, il n'aurait pas eu tant de désagréments.

Dès qu'il fut là, il se mit à siffler. Sa femme qui était dedans regarda par la fenêtre et dit:

— Eh! c'est Aladin!

Lui la vit; il monta tout de suite (en haut), et puis il lui demanda (qu'est) ce que cet homme lui avait dit:

Elle lui dit alors:

— Il voudrait que je le *marie;* je lui ai répondu que je ne voulais pas me marier avant un an et un jour.

— Où est-ce qu'est cette lampe?

— Oh! il l'a toujours sur lui.

— Eh! bien, écoute, (que) lui dit Aladin, je veux aller à la ville, et puis je veux rapporter du poison. Tu mettras deux verres sur la table, et tu mettras du poison dans ton verre; et puis quand il reviendra, tu le flatteras bien et tu lui diras:

— Eh! bien, je ne veux plus attendre un an et un jour pour me marier; nous (se) nous voulons marier tout de suite.

Et puis tu le feras s'asseoir et puis tu lui diras: — La mode chez nous est qu'on boit un verre de vin quand on fait ainsi des alliances, et puis on trinque, et puis quand on a trinqué, on change de verre.

---

[1]) C'est le subj. près. de *rêtr* = littéral. rêtre, *(être + re)* = être de nouveau. — [2]) Le peuple fait très fréquemment le pléonasme: *montê èmon* = *monter en haut.* — [3]) Comme les autres patois romans, le patois jurassien dit: *d' lè pôejon* = littér. *de la poison* (potionem), féminin. — [4]) Le verbe *shèti* (Vâdais: *chèti*) = *flatter;* in *shètu* = un *flatteur; lè shèterîe* = la *flatterie.* — [5]) L'allemand *bringen* a donné le patois *prindyê* ou *brindyê* = *trinquer (anstoßen)* (cf. Arch. IV, No. 69 de mes *Chants patois jurassiens).*

soli fê k' t'yi bèyeré ton vâr è pœ k' te paré lo sin. te ravoéteré â moin de t' ne p' tronpê!

Cela fait que tu lui donneras ton verre et que tu prendras le sien. Tu regarderas au moins de ne pas te tromper!

13. *ma foi* èl alé don an lè vèl po ètchtê ste pôejon, è pœ è rvegné, è pœ è s' koitché dain in kâr è pœ ètandé k' l'âtr rvegnœche.

13. Ma foi, il alla donc à la ville pour acheter ce poison, et puis il revint, et puis il se cacha dans un coin et puis attendit que l'autre revienne.

tyain èl érivé, èl yi alé â dvain, lo pregné pè lè main, è pœ èl lo shètêché. èl yi dyé to droi kom l'Aladin yi èvê dit.

Quand il arriva, elle lui alla au devant, le prit par les mains, et puis elle le flatta. Elle lui dit tout droit comme (l') Aladin lui avait dit.

soli fê k'è fôeche k' soli yi fzê pyêji, è boiyé si var to d'in trè, è pœ è tchoiyé fudroiyie.

Cela fait qu'à force que cela lui fit plaisir, il but ce verre tout d'un trait, et puis il tomba foudroyé.

Aladin pètché fœ d' sè koitchate; è yi pregné lè lainpe è pœ lo fryé [1]) èvâ lè fnètr.

Aladin (partit dehors) sortit de sa cachette; il lui prit la lampe et puis le jeta en bas la fenêtre.

ma foi, è froté lè lainpe, è pœ to kontan è fœ dain son pèyè. dâli soli alé bin: è fœn bin trankil èn boène busê.

Ma foi, il frotta la lampe, et puis tout de suite il fut dans son pays. Alors cela alla bien: ils furent bien tranquilles un bon moment.

14. è y'èvê dâli dain si velaidje ène *sainte Fantine;* èl èvê lo puvoi d' rvoiri lé mâ d' lè têt; è in bé djo ste *sainte Fantine* s' transpôetché dvain yot palè.

14. Il y avait alors dans ce village une Sainte Fantine; elle avait le pouvoir de guérir les maux de (la) tête; et un beau jour cette Sainte Fantine se transporta devant leur palais.

15. to kontan lè fanne d'Aladin lè fzé antrê, è yi môtré to yô bèl tchainbre; è pœ è yi dyé:

15. Tout de suite la femme d'Aladin la fit entrer et lui montra tout[es] leurs belles chambres; et puis elle lui dit:

— to â bin bé, mê è n'y é ran k'an ste tchainbre si k'è fâré in bél - *œuf de roc*, â moitan d' lè tchainbre.

— Tout est bien beau, mais il n'y a rien qu'en cette chambre - ci qu'il faudrait un bel œuf de roc, au milieu de la chambre.

è pœ tyain son-ane èrivé, è yi rèkonté to. lü dâli été vni mâlin. dvain d'alê vâ lè *sainte Fantine*, è frotê lè lainpe è pœ è dmaindé â *Génie* d' lè lainpe k'èl œche voyü èvoi in - *œuf de roc* pandü â moitan d' lè tchainbre.

Et puis quand son mari arriva, elle lui raconta tout. Lui - donc était [de] - venu malin. Avant d'aller vers la Sainte Fantine, il frotta la lampe et puis il demanda au Génie de la lampe qu'il aurait voulu avoir un œuf de roc pendu au milieu de la chambre.

— koman, k'yi dyé lo *Génie*, èprè t'èvoi sâvê lè vie pè tra kô, te dmainde k' lo mètre d'nô *Génie* fœche pandü dain tè tchainbre! y'èrô lo droi de t' tyüê to kontan! mê i sê k' soli n'vin

— Comment, que lui dit le Génie, après t'avoir sauvé la vie par trois (coups) fois, du demandes que le maître de nos Génies soit pendu dans ta chambre! J'aurais le droit de te tuer

[1]) Le verbe *fri* = *frapper, battre;* il a ici le sens de *jeter, lancer* qui ne lui est pas habituel, mais qu'on comprend, puisque le corps, lancé, *frappe* le sol.

p' de toi. ste *sainte Fantine* k'â dain lè tchainbre, s' n'â p' *sainte Fantine.* èl é tyüê *sainte Fantine* d' sète kô d'*poignard*, è pœ è t'ètan po t' tyüê, tyain t'èrivrè vâ lü.

16. Aladin pregné in *poignard* è pœ èl alè vûer ste *sainte Fantine.* to kontan èl boté lè main dô sè robe po tyüdie pâr son *poignard.*

Aladin yi dyé: — èrâte! è yi rité dchü è pœ è lè tyüé. sè fannè ékmansé d' kryê, d' dir:

— é! kèl èfêr t'è fê!

— *Oh! oui*, k'è yi dyé, ravoète vûer lè bèl *sainte Fantine!*

è pœ è yi môtré lo *poignard* k'èl èvê koitchie dô sè rôb. è pœ è yi dyé:

— vin vûer dain si puche; èl é tyüê *sainte Fantine* è pœ è l'é fri ddain.

èl alène vûer; è rtirène *sainte Fantine* è l'antèrène, è pœ l'âtre èchebin.

è pœ èprè, èl vétyène *heureux* è èl-œne ène rote d'afain.

tout de suite! Mais je sais que cela ne vient pas de toi. Cette Sainte Fantine qui est dans la chambre, ce n'est pas Sainte Fantine. Elle a tué Sainte Fantine de sept coups de poignard, et puis elle t'attend pour te tuer, quand tu arriveras vers (lui) elle.

16. Aladin prit un poignard et puis il alla voir cette Sainte Fantine. Tout de suite elle mit la main sous sa robe pour croire prendre son poignard.

Aladin lui dit: — Arrête! Il lui courut dessus et puis il la tua. Sa femme commença de crier, de dire:

— Eh! quel[le] affaire tu as fait[e]!

— Oh! oui, qu'il lui dit, regarde voir la belle Sainte Fantine!

Et puis il lui montra le poignard qu'elle avait caché sous sa robe et puis il lui dit:

— Viens voir dans ce puits; elle a tué Sainte Fantine et puis elle l'a jetée dedans.

Ils allèrent voir; ils retirèrent Sainte Fantine et l'enterrèrent, et puis l'autre aussi.

Et puis après, ils vécurent heureux et ils eurent une bande d'enfants.

[Mme Caroline Froté, née en 1858, à Miécourt.]

Über einige archaistische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen.

Von L. Rütimeyer, Basel.

Es gehört zweifellos zu den reizvollsten Aufgaben der vergleichenden Ethnographie und Volkskunde, nach mehr weniger tiefer Aufschürfung des heutigen Kulturbodens im eigenen Lande den Spuren nachzugehen, welche frühere an gleicher geographischer Region abgelagerte Kulturschichten zurückgelassen haben. Man wird dabei oft mit Erstaunen gewahr, wie dünn mancherorts die heutige Kulturdecke ist, die uns von frühern Sedimenten trennt. In diesen letztern finden wir denn oft Artefakte, geologisch würde man sagen Petrefakte, zu deren anderweitigem analogem Nachweis oft weite Reisen auf ganz andere, entlegene Schauplätze menschlicher Ergologie nötig wären, oder deren nächste Verwandte wir in den prähistorischen Sammlungen unserer Museen sehen. Sie zeigen uns, wie die menschliche Ergologie auf materiellem und geistigem Gebiete in verschiedenen Erdregionen und in verschiedenen Zeitaltern zu durchaus ähnlichen Manifestationen gelangt ist, sei es durch Wanderung von Objekten und Ideen, sei es durch lokale selbständige Entstehung. Solche Untersuchungen helfen auch dazu, in statistischer Weise das Inventar unserer schweizerischen Ethnographie allmählig zu vervollständigen, bevor dessen Archivstücke völlig verschwunden sind, was vielfach droht, und wir werden in unsern ethnographisch-volkskundlichen Sammlungen je länger je mehr von der Reichhaltigkeit dieses ethnographischen Gutes überrascht sein.

In unserer Schweiz ist es vor allem der Kanton Wallis, welcher bei der Nachforschung nach solchen alten und primitiven Kulturrelikten bei weitem das dankbarste Feld bietet und für den Prähistoriker und Ethnographen, den Folkloristen, Linguisten und Historiker, wie für den Naturforscher ein wahrhaft gelobtes Land darstellt. Mit Recht sagt schon Desor[1]) im Jahre 1855: „Le Valais est le pays des exceptions.

[1]) E. Desor, Le Val d'Anniviers. Extrait de la Revue Suisse, Tome XVIII, Neuchâtel (1855).

Tout voyageur, qui a visité cette partie de la Suisse doit en rapporter le sentiment, que c'est de tous les Cantons de la Suisse le plus curieux et le plus intéressant."

Im Wallis braucht oft nur sehr wenig tief geschürft zu werden, um die Spuren altertümlicher Ergologie zu finden, ja vielerorts liegen dieselben völlig frei zu Tage. Ich denke hier zunächst an die ganze nomadisierende Wirtschaftsform, die in vielen Hochtälern des Wallis heute noch betrieben wird. Der Eingeborne des Val d'Hérens oder des Val d'Anniviers z. B. betreibt mit gleicher Sachkenntnis im Sommer auf den höchsten Alpen in seiner Alphütte mit ihrer primitiven Einrichtung die Milchwirtschaft, Käsebereitung und Viehzucht, wie er in den mittleren Lagen sein Getreide baut für seine Nahrung, Hanf und Flachs für seine Kleidung, und wie er im viele Stunden entfernten Rhonetal seine Reben bearbeitet und seinen Wein keltert, was bis vor kurzer Zeit noch in den Bergdörfern geschah, indem die Trauben durch Maultiere in grossen Ledersäcken zur oft 1000 Meter hoch über den Reben gelegenen Weinpresse transportiert wurden. Dazu ist er vielfach sein eigener Handwerker; Leinwand und Wollstoffe werden im Hause gewoben, wobei die, die Wolle liefernden, eigenen Schafe mit einer Scheere geschoren werden, wie sie genau in gleicher Form uns aus Funden aus La Tène und der Römerzeit bekannt ist. Die Kleider werden aus den äusserst haltbaren, mit der Rinde von Nussbaumwurzeln gefärbten dunkelbraunen Tuchstoffen im Hause hergestellt. In manchen Hochtälern muss der Walliser noch ein Techniker, man möchte fast sagen Physiker sein, um auf ingenieuse Weise durch Herstellung der berühmten Wasserleitungen, die die „Gletschermilch" zu den sonnigen Hängen bringen, das jedem einzelnen Landbesitzer zum Gedeihen seiner Kulturen nötige Wasser während einer für jedes kleinste Besitztum festgesetzten Zeit zu sichern, ein Verfahren, wie ich es zu meiner Überraschung, allerdings in anderer Technik, in ganz gleichem Prinzip in den Palmengärten der Oase Figuig in Marokko durchgeführt sah.

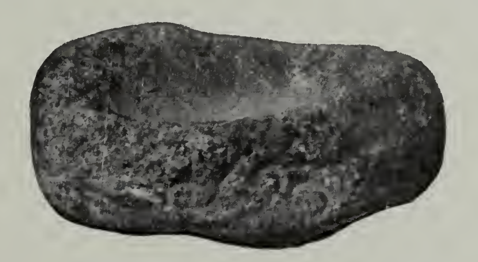
Die Familie lebt ebenfalls zum weitaus grössten Teil von der selbstproduzierten Nahrung: Milchprodukte, Käse, luftgetrocknetes Fleisch und Brot, bei dessen Herstellung sie unabhängig ist von den Schwankungen einer Getreidebörse oder eines Einfuhrtrustes, da wenigstens in den hohen Berg-

dörfern des Eringertales jeder ausreichend Korn pflanzt für seinen Bedarf. Das dunkle Kleienbrot, im Val d'Anniviers mit Mais und Kartoffelmehl versetzt, wird, nachdem das Getreide in ebenfalls altertümlichen Mühlen gemahlen ist, in Form flachgewölbter runder Kuchen gebacken, teils zu Hause, teils wie z. B. in Haudères, in der Mühle selbst. Die alle 3—4 Monate gebackenen Brote wurden früher mit jetzt ziemlich obsolet gewordenen Brotstempeln in Form kleiner vierkantiger Holzklötze, deren Seitenflächen hübsche alte Kerbschnittornamente und das Hauszeichen tragen (gegenwärtig auch meist nur die Initialen aufgeschnitzt) gestempelt und so den betreffenden Eigentümern, die jeder sein Mehl gebracht haben, zur Verfügung gehalten.



1. Brotstempel von Haudères bei Evolena. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

Ein sehr altertümliches Gerät zur Brotbereitung fand ich im Lötschental, eine sogenannte Steinleibsera, von 1642



2. Steinleibsera, Lötschental, Blatten. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

datiert. Es ist das eine flache Mulde aus Stein, welche in einem 28 cm langen und 24 cm breiten scheibenförmigen ca. 10 cm dicken Stück Chloritschiefer in roher Weise ausgehöhlt ist und dazu diente, den Brotteig zu formen, der hier seine flache fladenartige Form erhält, aber nicht in der Leibsera gebacken wird. Seit langer Zeit gebraucht man nur noch hölzerne, oft mit Kerbschnittornamenten und Hauszeichen versehene tellerförmige, Holzleibseren. Der Name „Leibsera", dieses eigentümlichen, sonst so viel mir bekannt nirgends

nachgewiesenen Gerätes, erklärt sich nach einer freundlichen Mitteilung von Herrn Prof. Hoffmann-Krayer vielleicht aus dem Wort „Char", welches schon althochdeutsch so lautete und Gefäss bedeutet, so Milch-Char, und welches



3. Holzleibsera, Blatten Lötschental. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

vielleicht durch dialektische Umwandlung in Leib-sĕre sich wandelte als Schüssel für den Brotlaib.

Von Nahrungsmitteln muss im Val d'Hérens nur gekauft werden Mais, Reis und Makkaroni, sowie der allerdings als Genussmittel geschätzte Kaffee und Zucker.

Man sieht, der Walliser Bergbewohner mit seinem nomadisierenden Leben und seiner altertümlichen Wirtschaftsweise, bei der fast alle Arbeitsspezialisierung fehlt, verdient vollauf den Namen eines „ganzen Mannes", der durchaus auf eigenen Füssen steht! Er ist von den Schwankungen des kommerziellen Verkehrs viel unabhängiger als die Bewohner des Haupttales. Wenn die für die Bewohner des Val d'Anniviers vor zirka 70 Jahren zutreffende Bemerkung, dass die Familien in den einzelnen Speichern, die sie auf ihren verschiedenen Wohn-Etappen, Dorf, Mayen, Alpe und Rhonethal besitzen, Provisionen für 1—6 Jahre hätten und so auch den Ernährungsschwierigkeiten langer Kriege gewachsen wären, heute kaum mehr gelten mag,[1]) so habe ich mich doch selbst von den reichen Vorräten in Keller und Speicher, wie sie heute noch gebräuchlich sind, oft überzeugen können. Bei diesem System besteht weder grosser Reichtum noch bittere Armut, die Bewohner des Val d'Hérens sind, wie es mir ein alter Gemeindepräsident in philosophischer Weise ausdrückte: „Nous sommes riches en peu de besoins".

[1]) Allerdings hörte ich noch im Frühjahr 1916 von einem Bergbauern im Val d'Anniviers sagen, er wäre in der Lage, mit seinen Speichervorräten die gesamte Einwohnerschaft seines Dörfchens 3 Monate lang zu ernähren!



Frauentracht des Val d'Hérens
Cliché Jullien frères

Auch die Sprache ist altertümlich, indem die französischen Dialekte von Evolena und Zinal, wie ich einer freundlichen Mitteilung des Romanisten und Mitarbeiters am Glossaire romand, des Herrn Dr. F. Fankhauser in Winterthur entnehme, die archaistischsten der Westschweiz sind und viele Züge zeigen, die dem Altfranzösischen des 12.—13. Jahrhunderts entsprechen.

Ein glücklicher volkskundlicher Konservatismus der walliser Bergleute trägt dazu bei, dass diese ursprünglichen Zustände, die so recht das Milieu der hier noch lebenden archaistischen Geräte und Gebräuche bilden, der andringenden Neuzeit nur langsam weichen. Das trifft im Tal von Evolena besonders auch zu für die so überaus malerische Frauentracht, welche hier im Gegensatz zu fast allen übrigen Schweizertrachten noch in ihrer ganzen malerischen Schönheit festgehalten wird. Für den Freund schweizerischer Volkskunde gibt es wohl kaum ein anmutigeres Bild als eine hübsche, auf ihrem prächtigen Maultiere über die sonnigen, von der Gletscherpracht des Col d'Hérens und der Dent Blanche überstrahlten Mayens zur Feldarbeit reitende Evolenerin, oder die sonntägliche Prozession nach der Kirche in Evolena. Glücklicherweise ist dieses Festhalten an der Tracht bei den Frauen fest begründet in der hier volkskundlich besonders verdienstlichen weiblichen Eitelkeit; sagten mir doch zwei Frauen, denen ich meine Freude ausdrückte, dass sie ihrer Tracht noch so treu geblieben waren, wie ich dies bei meinem ersten Besuche ihres Tales etwa vor 35 Jahren konstatiert hatte: „Oh, nous savons, que nous sommes bien moins laides comme ça que dans les blouses de la ville!"

Es mögen nun aus diesem hier nur sehr lückenhaft skizzierten Kulturboden, dessen Archaismen dem aufmerksamen Beobachter sofort in die Augen springen, einige ergologische Objekte enthoben werden, die heute noch oder vor kurzer Zeit benützt, mehrfach interessante prähistorische und ethnographische Parallelen darstellen. Die geographischen Regionen, in denen ich sie gefunden, sind vor allem Val d'Hérens, Val d'Anniviers und das Lötschental.

Eigentums- oder Hauszeichen.

Über die zweifellos uralten menschlichen Einrichtungen des Eigentums- oder Hauszeichens sowie die Kerbhölzer in der Schweiz, soweit sie noch jetzt oder vor kürzerer Zeit in

Gebrauch standen, finden wir eine Übersicht in der vortrefflichen und bekannten Monographie von Stebler[1]) über diesen Gegenstand.

Die Eigentums- und Hauszeichen haben sich in der Schweiz, früher weit verbreitet, gegenwärtig meist ins Gebirge zurückgezogen. Sie bestehen aus Punkten und Strichen, deren Zusammensetzung oft auch einen Gegenstand wie Stuhl, Tragsattel etc. darstellt, ohne dass im übrigen damit eine besondere Beziehung zum Besitzer ausgedrückt werden sollte. Sie werden statt des Namens des Besitzers angebracht auf Häusern, Haushaltungs- und Feldgeräten, Schachteln und andern Gebrauchsgegenständen und stellen, wie Stebler sagt, die zahlreichen Eigentums- und Besitzzeichen dar. Auch bei öffentlichen Bekanntmachungen werden sie noch verwendet, wie mir im September 1915 ein Anschlag am Gemeindehaus in Ferden bewies, wobei die zur Vornahme eines Gemeindewerkes aufgebotenen Familienväter auf dem Schriftstück nicht mit ihren Namen, sondern mit ihren Hauszeichen aufgeführt wurden. Das Hauszeichen vererbt sich vom Vater auf den jüngsten Sohn; auch die andern Söhne können es übernehmen, müssen aber ein Beizeichen dazu setzen in ganz ähnlicher Weise wie dies Andree[2]) beschreibt für die Ostjaken und Westjaken.

Diese Eigentumszeichen sind zweifellos eine uralte und weit verbreitete Gepflogenheit, über deren Verbreitung über die Erde die Arbeit von Andree guten Aufschluss gibt. Die Spuren dieses Gebrauches finden wir übrigens auch noch mitten in unserer Kulturwelt, wo gewisse Warenzeichen, Marken der Steinmetze, Holzfäller etc. auch in dieses Kapitel gehören. Wir sehen diese Eigentumsmarken in allen vier andern Weltteilen weit verbreitet bei mehr oder weniger primitiven Völkern, so bei Nomadenstämmen, wo sie bei den Arabern und Beduinen unter dem Namen „Wesm“ bekannt sind und auch als Kollektivmarke ganzer Stämme, nicht nur als individuelle Marke an Gebäuden, Felsen etc. angebracht werden; wir finden sie bei Jägervölkern ziemlich über die ganze Erde bei Stämmen der Südsee, Amerikas, Afrikas, der Arktis verbreitet als Eigentumsmarken besonders

[1]) G. Stebler, Die Hauszeichen und Tesslen der Schweiz. Schweiz. Archiv f. Volkskunde Jahrg. 11 (1907), p. 165. — [2]) Andree, Ethnographische Parallelen und Vergleiche. N. F. (1889), p. 81.

auf Waffen, nach denen in Zweifelsfällen über das Eigentumsrecht eines erlegten Wildes entschieden wird. So hat neuerdings auch Merker[1]) eine interessante Übersichtstafel gegeben über die Eigentumszeichen, welche die Masai in Form einfacher eingekeilter Linien an Spitze und Dorn ihrer Pfeile aus Metall und Holz anbringen, und Frobenius[2]) meldet dasselbe von den Pfeilen der Sosso in Togo. Nicht nur totes, auch lebendes Eigentum wie Vieh wird von den Beduinen wie bei den Wallisern mit solchen in die Ohren eingeschnittenen Eigentumsmarken versehen.

Diese heute als ziemlich global nachweisbar primitive Ergologie existierte wohl auch zweifellos schon in der Prähistorie, und man darf wohl unbedenklich mit Verworn[3]) u. A. annehmen, dass gewisse Einkerbungen, die man vom Aurignacien an auf paläolithischen und neolithischen Knochenartefakten wie Lanzen und Harpunenspitzen, auch auf Dolmenblöcken findet, als Eigentumszeichen die gleiche Bedeutung hatten. Verworn nimmt auch an, dass gewisse Zeichen auf Höhlenwänden, wie z. B. in Altamira, so zu deuten seien. Sie finden sich auch auf Metallobjekten der Bronze- und Hallstattzeit als eingekerbte Marken.

Kerbhölzer (Tesslen).

Wir verstehen unter Tesslen mehr oder weniger lange, meist flache Holzstäbe, auf denen die Hauszeichen und andere Einkerbungen eingeschnitten sind, durch welche gewisse Verhältnisse normiert werden. Wir können in Anlehnung an die Einteilung von Stebler auch im Wallis 3 Hauptarten von Tesslen unterscheiden:

1. Tesslen zum Aufgebot und zur Regelung gewisser Pflichten (Kehrtesslen).

2. Tesslen zur Kontrolle gemachter Leistungen und zu Abrechnungen.

3. Tesslen zur Dokumentierung gewisser Rechte, also hölzerne Dokumente.

In den französisch sprechenden Hochtälern des Wallis sind die Tesslen meist nicht mehr im Gebrauch seit zirka

---

[1]) Merker, Die Masai (1904), p. 237, Taf. 5 und 6. — [2]) Frobenius, Und Afrika sprach. Bd. 3 (1913), p. 626. — [3]) Verworn, Die Anfänge des Zählens, Correspondenzblatt der deutschen Ges. f. Anthrop., Ethn. und Urg. 42 (1911), p. 53.

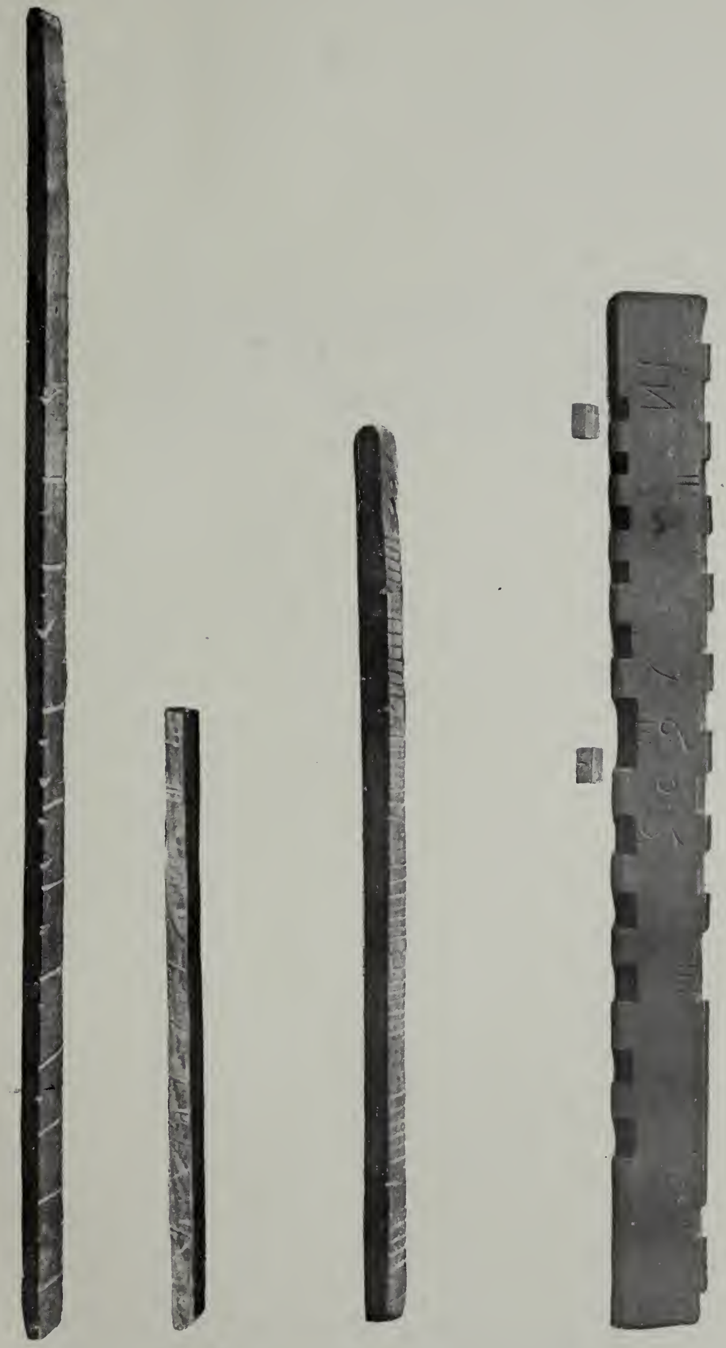
30 Jahren; wohl zuletzt scheinen sie noch im Val d'Hérens gebräuchlich gewesen zu sein vor noch 12—20 Jahren. Noch früher sind sie in andern Tälern obsolet geworden, so dass Gabbud[1]) in Lourtier vom „bon vieux temps du bois" spricht. Immerhin war es mir im Val d'Hérens noch möglich, eine Anzahl von tachéras, in Bagnes hiessen sie tasseras (lat. tessera, die Marke), für unsere Sammlung zu sichern. Im Lötschental allerdings werden einzelne Tesslen heute noch gebraucht. Dieselben gehören der grossen Mehrzahl der oben genannten zweiten Kategorie an, indem durch gewisse Einkerbungen auf denselben die Leistungen der Kühe, resp. ihr Besitzer, an Milch während der Alpzeit vermerkt wurden, was dann die Basis der Abrechnung ergab. Jede tachéra ist natürlich auch mit ihrem Hauszeichen versehen. Diese tachéras haben eine Länge von zirka 30 cm bis über 1 m, eine Breite von zirka 3 cm und besitzen meist einen rechteckigen Querschnitt; sie sind vorzugsweise aus Tannenholz gemacht. Auf diesen Tesslen wurden nun die Milcherträge durch gewisse Zeichen, wie Striche, Punkte, Kerben eingeschnitten (Fig. 4). Die heute nur noch von alten Leuten bekannten Maasse waren im Val d'Hérens:

Loëtan (= huitain)	= 6 l.	= kräftige, strichförmige, über die ganze Breite der Tessle gezogene gerade Kerbe.
Chezan auch seizan (= sixain)	= 3 l.	= 2 parallele Striche, beidseits etwas schief verbunden.
Motta	= 1½ l.	= dreieckige Einkerbung auf der Kante der Tessle.
Cuillerée	= 1¼ dl.	= eingekerbter runder Punkt.

Eine andere, seltener mehr vorkommende Tessle ist die der obigen Kategorie 3 angehörende tachéra de fonds (Fig. 5). Es besagt diese, im täglichen Maasse in cuillerées ausgedrückt, den Anteil des Terrains, welches ein Alpgenosse an der Alpe hat. Jeder Abschnitt des Terrains kann ein bestimmtes Maass Milch liefern, dessen Grösse auf der tachéra de fonds eingekerbt ist. Diese sind also eine Art Grundbuch der Alp, ein Eigentumstitel.

Der gleichen Art von Tesslen gehören im Lötschental die sogen. Alpscheiter an, von denen ich ein schönes Stück

[1]) Gabbud, Au bon vieux temps du bois, Schweizer Volkskunde (1913) p. 80. Vergl. auch Luchsinger, Archiv (1915), p. 169—170.



4. Tachéra, Milchtessle aus dem Val d'Hérens.

5. Tachéra de fonds, Val d'Hérens.

6. Alpscheit v. 1605, mit 2 Einlegetesslen aus Kippel, Lötschental.

Sammlung für Völkerkunde, Basel.

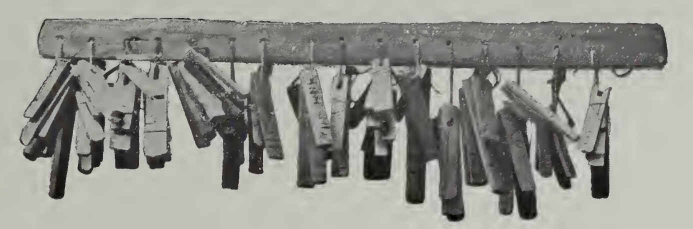
von 1605 erwerben konnte (Fig. 6). Sie sind seit 50—60 Jahren nicht mehr im Gebrauch und bestanden aus bis 2 m langen Stücken Holz mit dreieckigem Querschnitt. An den Kanten sind je nach der Grösse der Alp und der Alpberechtigten eine Reihe sorgfältig ausgeschnittener Lücken, jeder Ausschnitt von verschiedener Grösse, in welche genau die Beitesslen oder Einlegetesslen passen, die keilförmig diese Lücken ausfüllen. Jede Beitessle repräsentiert ein Alprecht. Auf dieser und der entsprechenden Stelle des Alpscheites sind die Hauszeichen, sowie auf der Beitessle noch die einzelnen Kuhrechte eingekerbt. Das Alpscheit blieb in Verwaltung des Alpvogtes als Vertreter der Gemeinde, die Beitesslen behalten die Kuhbesitzer als Gülten sorgfältig auf und weisen sich bei Befahrung der Alp damit für die Anzahl ihrer Kühe aus. Mit diesen hölzernen Dokumenten war jeder Betrug ausgeschlossen. Gegenwärtig sind wie gesagt die Alpscheiter obsolet und ersetzt durch die heute noch gebräuchlichen Krapfentesslen, eine weithin in Europa wenigstens früher verbreitet gewesene Tesslenform. Die Krapfentessle besteht aus einem flachen 9—10 cm langen und 2½ cm breiten Knebel aus Hartholz, der oben ein Loch hat, um an einer Schnur aufgehängt zu werden, und am andern Ende einen Ausschnitt zeigt, welcher die Beitessle darstellt, die aber genau in jenen Ausschnitt passen muss (Fig. 7). Durch jene Kerben, welche über die Beitessle und Krapfentessle gezogen werden, wird die Anzahl der Kuhrechte dokumentiert. Die Krapfentesslen behält an einer Schnur aufgereiht der Alpvogt, die Beitessle der Eigentümer, der diese oft einen Wert von Tausenden von Franken repräsentierenden Hölzchen sorgfältig in oft hübsch geschnitzten Schachteln aufbewahrt. Durch diese noch einfachere Tesselform ist ebenfalls jeder Betrug unmöglich.



7. Krapfentessle aus Kippel, Lötschental. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

Zur gleichen Kategorie gehören auch die heute noch gebräuchlichen, von Prof. Hoffmann-Krayer und Frl. Goldstern in Feschel bei Leuk gesammelten und anscheinend noch nicht beschriebenen Wassertesslen unserer Basler Sammlung für Völkerkunde. Es sind dies ziemlich lange Stäbe, in die Löcher gebohrt sind, bei unserm Exemplar 16, in denen die einzelnen Hölzchenbündel, welche die Einzelwasserrechte für 20-stündige Bewässerung eingekerbt enthalten, eingehängt

werden. Jedes dieser kleinen Tesselhölzchen enthält neben dem Hauszeichen die Zahl der Stunden, welche dem Eigentümer Recht auf das allgemeine Gut, das Wasser, geben, welches wie die Alpe Kommunalbesitz ist. Eine starke Querkerbe über die Tessle bedeutet 4 Stunden, ein halber Strich 2 Stunden, 1 Punkt 1 Stunde, 1 Haarstrich 20 Minuten Recht auf Bewässerung.



8. Wassertessle von Feschel. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

Tesslen der ersten Kategorie, also Kehrtesslen, die zu bestimmten Pflichten herumgeboten werden, habe ich selbst keine gefunden, wohl aber bedeutet die oben genannte mit dem Hauszeichen versehene Aufforderung der Männer zum Gemeindewerk in Ferden im Lötschental eine Kehrtafel. Eigentliche Kehrtesslen sind z. B. die von Am Herd[1]) aus Ulrichen beschriebene Bärentessle, die zum Aufgebot bei der Bärenjagd diente, sowie eine seiner Zeit von Herrn Pfarrer Iselin in Riehen in Ulrichen gesammelte und dem historischen Museum übergebene Kehrtessle, die von 1388—1809 im Gebrauch war zum Aufgebot zum „Kalten Kreuzgang". Dabei mussten nach den Angaben des Donators alle Jahre in den ersten Wochenfasten 9 Männer von Ulrichen nach Glis unter Abbeten des Rosenkranzes wandern, um Befreiung von dem bösen Nordwind zu erlangen. Eine weitere beschreibt Stebler, „die Nachtwachttessle" der Gomser, wobei der Nachtwächter mit einem, mit der Reihenfolge der Hauszeichen versehenen Kerbstab, in der Nacht an die Haustüre desjenigen klopft, welcher die nächste Nacht zu wachen hat, wobei das Kerbholz von Hand zu Hand wandert, also ein richtiger Botenstab.

9. Tessle v. Ulrichen z. „Kalten Kreuzgang" gebraucht. Hist. Mus., Basel.

¹) Am Herd, Denkwürdigkeiten von Ulrichen (1879), p. 191.

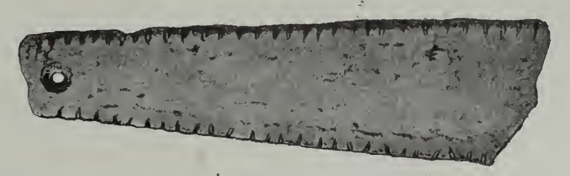
Wir haben also in den Tesslen Einrichtungen zu sehen, welche Zahl und Schrift ersetzen und so in früherer Zeit für des Lesens und Schreibens unkundige Bevölkerungen Dokumente von grösster Wichtigkeit darstellten, auf denen ein guter Teil ihres wirtschaftlichen Lebens basierte. Es unterliegt aber kaum einem Zweifel, dass der Ursprung dieser Schrift- und Zahl-Substitute viel weiter zurückgeht in prähistorische Zeitepochen, in denen überhaupt noch weder Zahl noch Schrift existierten. Sie sind wohl sicher als archaistische Relikte anzusehen. Es erscheint deshalb nicht verwunderlich, wenn manche Gelehrte diese Art menschlicher Gedanken- und Willensmitteilung, diese Schreibsubstitute, schon in alte prähistorische Zeit, ins Paläolithicum verlegen. Verworn [1]) geht so weit, dass er sagt, dass die Rechnung mit Kerbhölzern, wie sie in der Schweiz und andern Ländern an einzelnen Orten noch vorkommt, bis heute unter der alten Form mit den alten paläolithischen Symbolen geschieht, wobei er an die schon im Aurignacien vorkommenden, den römischen Zahlen I V und Y gleichenden Zeichen denkt.

Wenn wir vielleicht auch nicht so weit gehen, so erscheint uns doch die Annahme, dass von unsern Botenstäben und Tesslen direkte, nie unterbrochene Fäden bis zu gewissen paläolithischen Kerbknochen durch die Jahrtausende und Jahrzehntausende sich in die Tiefe senken, eine Annahme, die auch durch mannigfache ethnographische Parallelen gestützt wird, durchaus gerechtfertigt. Schötensack [2]) berichtet ebenfalls über solche eingeritzte Zeichnungen aus Laugerie-basse, die in ihrem ganzen Charakter und ihren Figuren — Rhomben, Streifen, blattförmige Gebilde — an die Gravierungen auf australischen Botenstäben erinnern. Und vollends haben die von Verworn abgebildeten Kerbknochen mit ihren eingeritzten Zeichen eine derartige Ähnlichkeit mit unseren Kerbhölzern, dass wir sie wohl mit irgend einer Kategorie unserer Tesslen vergleichen dürfen, handle es sich nun um Eigentumsmarken der Jäger oder um irgend ein Abrechnungszeichen, vielleicht bei Teilung der Jagdbeute. Wir finden überhaupt bei Durchsicht der grossen Tafelwerke von

---

[1]) Mr. Verworn, Die Anfänge des Zählens, Korrespondenzblatt der Deutsch. Ges. f. Anthrop., Ethnol. und Urgesch. 42 (1911), p. 53. — [2]) O. Schötensack, Die Bedeutung Australiens für die Heranbildung des Menschen, Ztsch. f. Ethnol. Bd. 33 (1901), p. 143.

Piette[1]) und Girod et Massénat[2]) über paläolithische Skulpturen, Ornamentik und Gravüren eine Menge von Objekten aus Rentierhorn oder Knochen, die derart mit Strichen und Einkerbungen verschiedener Art und Länge, einzelne auch mit Löchern zum Aufhängen, ganz ähnlich wie z. B. bei der Krapfentessle, versehen sind (Fig. 10), dass die Erklärung der-



10. Paläolithische „Knochentessle" mit Loch zum Aufhängen, Laugerie-basse, Magdalénien, Girod et Massénat, pl. IX, Fig. 3.

selben als Kerbknochen oder Knochentesslen äusserst nahe liegt. Es sind meist flache, falzbeinartige Knochenstücke; aber auch andersgeformte kommen vor, wie ein dreikantiger bei Girod et Massénat abgebildeter Kerbknochen aus Laugerie-basse, der mit Strichen verschiedener Länge versehen ist, die teils nur eine Seitenfläche, teils beide einnehmen, daneben



11. Paläolithische „Knochentessle", Laugerie-basse, „Os couvert de traits et d'encoches", Girod et Massénat, pl. X, Fig. 7 a, b, c.

[1]) E. Piette, L'art pendant l'age du Renne, Paris (1907). — [2]) Girod et Massénat, Les Stations de l'Age du Renne dans les Vallées de la Vézère et de la Corrèze. Laugerie-basse. Industrie, Sculptures, Gravures, Paris (1900).

nur Einkerbungen der Kante, auch ein × förmiges Zeichen ist da, kurz, Kerbungen, die in ihrer offenbar gewollten Verschiedenheit durchaus an unsere Tesslen erinnern und hier allerdings keine Milchmasse, wohl aber vielleicht die verschiedenen Arten von Jagdbeute bezeichneten (Fig. 11).

Andere Knochen weisen wieder neben Einkerbungen am Rand Figuren wie ein römisches V, Punkte und verschiedene lange Striche auf. Auch aus der Schweiz, z. B. aus dem Kesslerloch, sind solche Kerbknochen bekannt und von Nüesch abgebildet, wo z. B. über ein Stück Rentierstange Kerben von verschiedener Länge eingeschnitten sind.

Andere cylindrische Knochen oder Stangenstücke sind dann wieder mit eingeritzten Ornamenten versehen, die in der Tat an Einritzungen australischer Churingas und Botenstäbe, auch an Decor von Bumerangs erinnern. Besonders spielen, wie schon Schötensack hervorgehoben, rhombische Figuren, auch das Wolfszahn- oder Chevron-Ornament eine Rolle.

Eine Parallele, wohl ein ethnographischer Schlüssel zu manchen der genannten paläolithischen Kerbknochen wäre das von Martin[1]) beschriebene Kerbholz der juganischen Ostjaken, auf dem namentlich die Jagdbeute verzeichnet ist. Kleine Kerbe geben die Zahl der erlegten Hasen, grössere die Füchse an etc. Eine direkte schweizerische Parallele hiezu sind die von Stebler[2]) von Münster (Wallis) beschriebenen Schärtesslen, wo jede von den Bürgern getötete Schärmaus auf Tesslen eingekerbt wird. Diese Schärtesslen werden vom Gewalthaber an einer Schnur aufgereiht, aufbewahrt und am Ende des Jahres zur Verrechnung von 10 Cts. pro Stück Schärmaus verwendet. Auf die Bedeutung mancher jener Kerbknochen als Kerbhölzer im heutigen Sinne des Wortes deutet namentlich auch, wie Verworn mit Recht hervorhebt, der Umstand hin, dass einzelne Zeichen und Zeichengruppen ausradiert und durch neue ersetzt sind, was eben auf Rechnen mit diesen Zeichen deuten dürfte, genau wie wir es bei manchen heutigen Tesslen sehen, die nach erledigter Verrechnung abgehobelt werden, um neuen Kerben Platz zu machen.

Vielleicht finden wir, um das gleich hier vorwegzunehmen, auch für den Botenstab oder seine nahe Verwandte,

---

[1]) Martin, Forschungsreisen zu den juganischen Ostjaken. Globus Bd. 72 (1897), p. 233. — [2]) Stebler l. c. p. 180.

die australische Churinga, eine schweizerische prähistorische Parallele in einem merkwürdigen 21 cm langen beidseits an den Enden abgebrochenen drehrunden Stab, dessen Umfang ca. 5,3 bis 6,8 cm beträgt. Derselbe ist an der Oberfläche leicht verkohlt und entstammt dem bronzezeitlichen Pfahlbau Mörigen am Bielersee, woher er der Gross'schen Sammlung zukam, die sich jetzt im Landesmuseum in Zürich befindet. Er wurde wie ich einer freundlichen Mitteilung des Herrn Dr. Gross entnehme, in Mörigen von einem Fischer gefunden, der diesem bis jetzt anscheinend für die Schweiz einzigartigen Fund gar keine Bedeutung beigelegt hatte. Herr Prof. Senn, Direktor des botanischen Gartens in Basel, hatte die grosse Freundlichkeit, für die ihm auch hier der beste Dank gesagt sei, auf meine Bitte die botanische Natur des Holzes so genau wie dies möglich war, festzustellen. Es handelt sich demnach um das Holz von Evonymus, des Spindelbaums.

Ich lasse bei dem Interesse der Sache sein Gutachten hier in Extenso folgen:

Bericht über die botanische Natur des skulpturierten Stabes aus dem Pfahlbau im Bielersee.

„Das Holz ist relativ gut erhalten und lässt sich mit dem Rasiermesser, besonders nach Durchtränkung mit Glycerin, leicht schneiden. Von der anatomischen Structur sind nur noch die Zellumrisse zu erkennen, diese allerdings recht deutlich. Dagegen kann die Membranstructur der einzelnen Holzelemente nicht mehr festgestellt werden, speziell nicht die Art der Verdickung der Gefässwände, ein Umstand, der die Bestimmung des Holzes sehr erschwert. Eau de Javelle bleicht das Holz etwas, lässt aber die Einzelheiten nicht besser erkennen. Bei Behandlung mit dem Schultze'schen Macerationsgemisch, das die Structur der Pflanzenreste der Steinkohle deutlich zum Vorschein bringt, wird das vorliegende Pfahlbauholz sehr stark angegriffen und z. T. in einen fettartigen, in Äther und in Chloroform löslichen Körper verwandelt, nach dessen Entfernung nur noch zarte strukturlose Membranen zurückbleiben.

Gute Quer- und Längsschnitte beweisen, dass man es nicht mit einem Tannen-, resp. Gymnospermen-Holz, sondern mit einem Dicotylen-Holz zu tun hat, dessen Gefässe durch den ganzen Jahreszuwachs gleichmässig verteilt sind. Da diese einen relativ kleinen Durchmesser aufweisen, handelt es sich

um ein feinporiges und zerstreutporiges Holz. Die Markstrahlen liegen ziemlich nahe beisammen und sind ausnahmslos einreihig, mit durchschnittlich neun übereinander liegenden Zellen, welche ungefähr doppelt so hoch als breit sind. Die genauen Zahlen sind in der folgenden Tabelle zusammengestellt:

Durchmesser der Gefässe	21 — 34 — 47 μ
Markstrahlzellen im Lichten	7,5 — 13 μ breit
	13,0 — 28,0 μ hoch.

Seitliche Entfernung der Markstrahlen von einander 47—102 μ.

Bei der Einreihigkeit der Markstrahlen des Pfahlbauholzes fallen die meisten unserer einheimischen Nutzhölzer ausser Betracht, so auch der Buchs, dessen Querschnitt, besonders was die Weite und Verteilung der Gefässe betrifft, recht gut mit dem Pfahlbauholz stimmte.

Von einheimischen Hölzern mit einreihigen Markstrahlen kommen wegen zu grosser Gefässweite ebenfalls nicht in Betracht: Salix, Juglans, Alnus, Castanea, Diospyros. In die engere Wahl fallen von einheimischen: Cotoneaster, Evonymus, Cistus, Daphne, Punica, Rhododendron und Viburnum, von mediterranen: Cistus, Punica, Aesculus, Viburnum Tinus, Nerium Oleander, von nordamerikanischen: Hamamelis und Amorpha.

Unter allen stimmt das Holz von Evonymus in der Weite der Gefässe, der Verteilung, Gestalt und Grösse der Markstrahlen und ihrer Zellen am besten mit dem Pfahlbauholz überein. Ein gewisser Unterschied besteht allerdings in der Verteilung der Gefässe innerhalb eines Jahresringes, indem sie im Pfahlbauholz völlig gleichmässig verteilt, in dem von mir untersuchten Ast von Evonymus dagegen im Herbstholz etwas seltener sind als im Frühholz. Da dies aber nicht einmal in allen durch den gleichen Ast geführten Schnitten der Fall war, sondern stellenweise auch eine gleichmässige Verteilung der Gefässe innerhalb der Jahresringe von Evonymus konstatiert werden konnte, glaube ich diese kleine Verschiedenheit auf Einflüsse des Standortes zurückführen zu können. Der Pfahlbau-Stab besteht demnach aus dem Holz von Evonymus. Ob es von dem mediterranen E. verrucosa oder von den bei uns einheimischen Arten E. europaea oder E. latifolia stammt, kann nicht mit völliger Sicherheit entschieden werden. Das von mir untersuchte

Präparat von E. europaea stimmt allerdings am besten mit dem Pfahlbauholz überein, doch könnte das ein Zufall sein. Immerhin ist es durchaus möglich und in hohem Grade wahrscheinlich, dass das Holz, aus welchem der Pfahlbau-Stab besteht, nicht weit von dessen schweizerischem Fundort gewachsen ist.

Es ist noch zu erwähnen, dass das Holz des Evonymus oder des Spindelbaumes auch heutzutage noch zu feineren Drechslerarbeiten und zur Herstellung von Ladestöcken, Pfeifenrohren, Zahnstochern u. dergl. verwendet wird (vergl. Miesner, Die Rohstoffe des Pflanzenreichs, II. Aufl. 2. Bd. S. 967). Das Holz des Spindelbaumes wird dort als ziemlich hart, aber gut schneidbar, meist ziemlich schwer, schwerspaltig und von geringer Dauer bezeichnet. Die letzterwähnte Eigenschaft kann aber jedenfalls nicht dagegen ins Feld geführt werden, dass der Pfahlbaustab aus Evonymusholz bestehe. Denn es ist sehr wohl denkbar, dass ein bei Luftzutritt rasch zerstörbares Holz unter den günstigen in einem Moor- oder Seeboden realisierten Bedingungen ebensolange erhalten bleiben kann, als ein an und für sich dauerhafteres Holz."

Die Abbildung dieses merkwürdigen Fundstückes (s. Fig. 13 a. S. 302), die ich der Freundlichkeit der Direktion des Landesmuseums verdanke, die mir das Original zur genauern Untersuchung überliess, sowie derjenigen des Herrn Dr. F. Sarasin, der den Stab photographierte, zeigt, dass derselbe über und über mit Ornamenten oder konventionellen Zeichen in feinem Kerbschnitt, respektive in Einritzung bedeckt ist. Es sind namentlich schraffierte Rhomben, Dreiecke und Zickzacklinien, die durch Querbänder in gewisse Einzelgruppen geteilt sind. Die erste Ansicht dieses Stabes in seiner Abbildung im Werke von Gross,[1]) der ihn als „bâton de parade" oder „insigne de chef" darstellte, erweckte in mir die Frage, ob es sich hier nicht um eine Parallele der australischen Botenstäbe handeln könnte. Diese sind ja ebenfalls als zylindrische mit Kerbschnitt-Figuren und Ornamenten bedeckte Holzstäbe gefertigt, und in der Tat zeigt sich in der Art der Zeichnungen solcher australischer Botenstäbe, wie schraffierte Rhomben und Dreiecke, auch Zickzacklinien, manche Übereinstimmung (Fig. 12).

[1]) V. Gross, Les Protohelvètes ou les premiers colons sur les bords des lacs de Bienne et de Neuchâtel. Berlin (1883), p. 101 u. Taf. XXXIII Fig. 2.



12 a—d. Westaustralische Botenstäbe, perspektivisch und aufgerollt.
e. Westaustralischer Botenstab. Sammlung für Völkerkunde, Basel.
a—d. Sammlung für Völkerkunde, Leipzig, nach Weule[1]) Taf. I.

[1]) K. Weule, Botenstäbe bei den Buschmännern. Jahrbuch d. städt. Museums f. Völkerkunde zu Leipzig. Bd. 6 (1915), p. 42.

Letztere weisen allerdings auch vielfach bei unserem Stab fehlende Objekte der äussern Natur auf wie den Bumerang, Emu, Schlangen etc. neben ornamentalen und konventionellen Zeichen, welche auch etwas lockerer gruppiert sind, als dies beim Stabe von Mörigen der Fall ist. Immerhin finden sich wie gesagt auf einzelnen doch ganz ähnliche Zeichnungen, speziell schraffierte Rhomben und Dreiecke, auch Zickzackbänder, die ebenfalls durch Querbänder in grössere und kleinere Gruppenfelder abgeteilt sein können.

Noch mehr stimmt der Dekor unseres Stabes überein mit demjenigen gewisser Ornamentierungen auf australischen Bumerangs wie sie von Sarg [1]) abgebildet wurden.

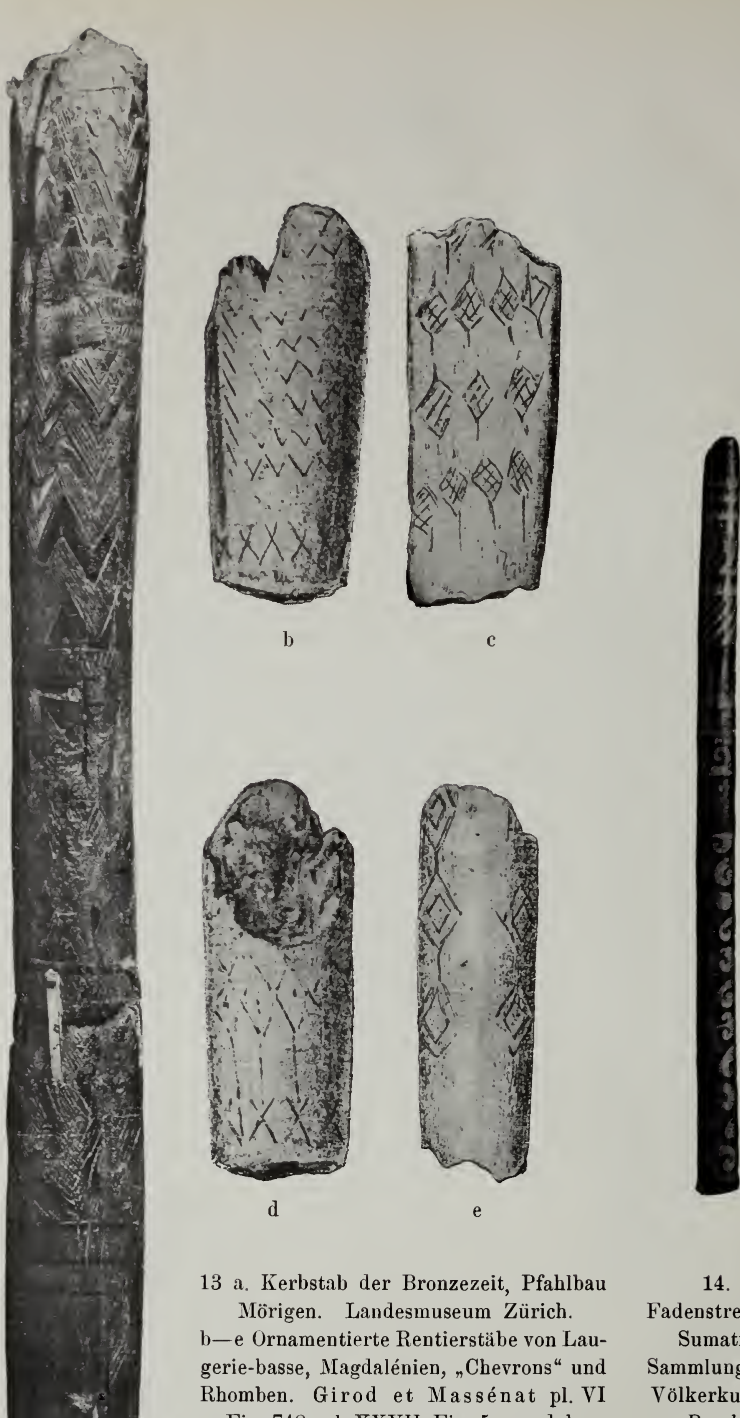
Eine Gruppe von Rhomben des Mörigen-Stabes entspricht dann wieder durchaus ähnlich schraffierten Rhomben, wie sie auf paläolithischen Knochenritzungen vorkommen, wobei wieder auf die obenerwähnten zuerst von Schötensack hervorgehobenen Beziehungen von australischen Botenstäben und paläolithischen zylindrischen mit eingeritzten Ornamenten — namentlich Zickzackbänder und Rhomben — versehenen Knochenstücken von Laugerie-basse hingewiesen sei (Fig. 13).

Was das merkwürdige Stück ursprünglich bedeutete, ist natürlich nicht mit Sicherheit zu sagen. Immerhin möchte ich auf die obigen Analogien ausdrücklich hingewiesen haben. F. Sarasin seinerseits dachte an dekorierte Stäbe, wie sie auf malajischen Webstühlen als Fadenstrecker benützt werden (Fig. 14). Vielleicht findet sich in nordischen prähistorischen Kerbschnittarbeiten ein Analogon. Jedenfalls ist dieses Stück als Unikum aus schweizerischen Pfahlbaufunden hervorzuheben.

Bewegen wir uns bei den obengenannten prähistorischen Tesslen und Botenstäben allerdings auf hypothetischem Boden, der aber durch reichliche ethnographische Parallelen ziemlich gefestigt erscheint, so können wir zu den Hauptgruppen unserer wallisischen und überhaupt schweizerischen Tesslen aus der europäischen Ethnographie eine Menge sicherer Parallelen aufstellen.

---

[1]) Fr. Sarg, Die australischen Bumerangs. Veröffentl. aus dem städt. Völkermuseum v. Frkft. a. M. (1911), p. 36 Fig. 48 u. a. m.



13 a. Kerbstab der Bronzezeit, Pfahlbau Mörigen. Landesmuseum Zürich.
b—e Ornamentierte Rentierstäbe von Laugerie-basse, Magdalénien, „Chevrons“ und Rhomben. Girod et Massénat pl. VI Fig. 748, pl. XXVII Fig. 5 a und b.

14. Fadenstrecker, Sumatra Sammlung für Völkerkunde, Basel.

a Phot. F. Sarasin.

Die erste Gruppe, die Kehrtesslen, die, wie das oben erwähnte Beispiel von Ferden beweist, auch als Kehrtafeln funktionieren können, haben also die Aufgabe als Botschaft der Gemeinde an die einzelnen Männer Mitteilungen ergehen zu lassen, durch welche diese mittelst dieses, in gewissen Fällen von Hand zu Hand wandernden Kerbholzes, zu gewissen Leistungen aufgefordert werden.

Wir können also diese Kehrtesseln direkt vergleichen mit der uralt menschlichen Einrichtung des oben mehrfach genannten Botenstabes, des „Missing stick“, wie Smyth[1]), der zuerst bei den Australiern auf dieses Schriftsubstitut aufmerksam gemacht hat, dasselbe nannte.

Um so mehr nähern sich die Kehrtesslen gewissen Arten von australischen Botenstäben, als Spencer and Gillen[2]) vom Arunta Stamm in Australien sagen „it is quite true, that one or more of them is carried by certain messengers sent to summon other members of the tribe to ceremonies of various kind“, es handelt sich also hier um ein Aufgebot zu gemeinsamen Leistungen, genau wie bei der Kehrtessle. Auch die Churinga, das Seelenholz, spielt bei diesen Arunta Botschaften eine Rolle als sauf conduit für den Boten selbst, dessen bona fides dadurch bezeugt wird. Auch die Churinga selbst scheint schon als Aufgebot angesehen zu werden, es scheinen hier fliessende Übergänge zwischen Seelenholz und Botenstab zu bestehen, man kann hier nicht allzusehr schematisieren. Bei der durch F. Sarasin[3]) hervorgehobenen Beziehung zwischen Churinga der Australier und den galets coloriés, wie er sie im Inventar der Arlesheimerhöhle so reichlich nachweisen konnte, könnte vielleicht auch solchen galets coloriés mit ihren oft an Buchstaben erinnernden Zeichen eine Bedeutung als Botenstab innegewohnt haben, neben derselben als Seelenstein, als Churinga.

Andere australische Botenstäbe, wie z. B. Bastian[4]) einen solchen beschreibt, wo auf einem länglich zylindrisch ovalen Holzstück Zeichen eingekerbt sind, bedeuten eigentliche

---

[1]) Smyth, The Aborigines of Viktoria I (1878), p. 133 u. 354. — [2]) Spencer and Gillen, The native tribes of central Australia. London I (1899), p. 141. — [3]) F. Sarasin, Les galets coloriés de la grotte de Birseck près Bâle, Comptes Rendus de la XIVme Section du congrès international d'Anthropologie Genève (1912) p. 569. — [4]) Bastian, Über australische Botenstäbe. Ztschr. f. Ethnologie Bd. 14 (1882), p. 380.

durch den Boten übermittelte briefliche Mitteilungen, in denen z. B. ein Stamm a einem Stamm b eine schriftliche „Mitteilung macht“ über die über Berge und Flüsse zu wählenden Wege, damit Stamm c gleichzeitig überfallen werden könne. Ein anderer von Dawson an Bastian brieflich erklärter Botenstab bezeichnet durch Kerben die Zahl der zu einem gemeinsamen Werk einzuberufenden Stämme oder Männer, also genau eine Kehrtessle.

Überhaupt sind in Australien die Übergänge zwischen einfachem Kerbholz und Botenstab auch wieder fliessende. So bildet Weule[1]) (Fig. 15) einige Botenstäbe ab, welche genau



15. Australische Botenstäbe, Weule l. c. p. 66. Stamm der Marangga, Südaustralien. Inhalt der Botschaft: Einladung zu einem Korroborri.

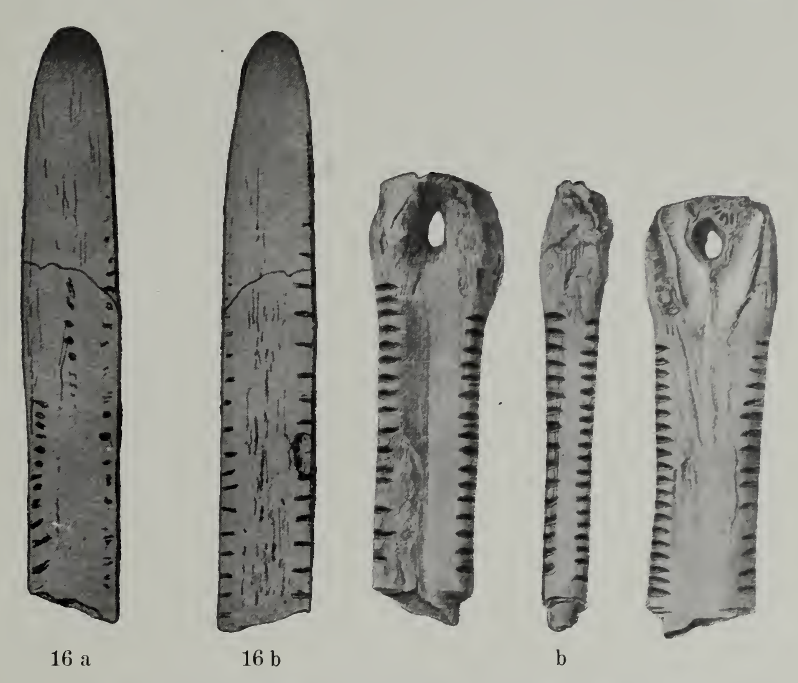
Erklärung: Kerben a 4 alte Männer, die zur Teilnahme am Tanze eingeladen werden, b die Frauen, die ausser den 4 Männern eingeladen sind, c die übrigen Männer, die noch eingeladen sind, d der Absender der Botschaft, e die drei Sänger, die den Tanz mit ihren Liedern begleiten werden, f die Frauen des eingeladenen Stammes, g die Männer des eingeladenen Stammes.

wie einfache Kerbhölzer aussehen, deren Kerbungen aber eine Botschaft enthalten, wie z. B. eine Einladung zu einem Korroborri. Dass die Kerben einander völlig gleichsehen, schadet nach Weule der Sache durchaus nichts, da bei Primitiven, die mit andern Augen sehen als wir, die gleichen Zeichen verschiedene Gegenstände bedeuten können. Die

[1]) K. Weule, Vom Kerbstock zum Alphabet. Kosmos (1915), p. 64.

Kerben sind hier als Symbole für die einzelnen Stichworte der Botschaft anzusehen.

Kerbknochen von durchaus analogen Formen finden wir auch reichlich in der paläolithischen Prähistorie, und es ist auch hier sehr wohl die Annahme erlaubt, dass manche



16. Paläolithische Kerbknochen (oder Botenstäbe?).

a. Laugerie-basse, Magdalénien GIROD ET MASSÉNAT, pl. X. Fig. a und b.
b. Grotte des Espeluges, Lourdes Magdalénien. PIETTE, pl. XXIV. Fig. 6, 6a u. 6b.

derselben nicht nur als eigentliche Kerbhölzer zur Aufzeichnung resp. als Ausdruck von Zahlen für Jagdbeute etc. dienten, sondern wie z. B. die hier abgebildeten, auch in diesem australischen Sinne.

Wir dürfen hier um so mehr eine Analogie der australischen und paläolithischen Ergologie und Mentalität annehmen, als ja sonst auch in den Geräten diese Parallelen bekanntlich sehr frappant sind. Weule[1]) rechnet diese primitiven symbolischen Schriftzeichen überhaupt recht eigentlich zu den Elementargedanken oder Völkergedanken im Bastian-

[1]) WEULE, l. c. p. 94.

schen Sinne, welche als gemeinsame geistige Ausstattung der Urmenschheit zukamen und nicht durch Entlehnung und Übertragung erklärt zu werden brauchen. Noch bei einem andern weit primitivern Stamm als die Australier, bei den Weddas von Ceylon, dessen überaus dürftiges ergologisches Inventar auf die ersten Anfänge menschlichen Kulturgutes hinweist, haben F. u. P. Sarasin[1]) das frühere Vorhandensein von Botenstäben nachgewiesen. Ganz neuerdings konstatiert sie auch Weule[2]) bei den Buschmännern, wo sie mit gewissen Botenstäben aus Westaustralien in Material, Technik und Gebrauch auffallende Ähnlichkeit zeigen.

Von andern aussereuropäischen Stämmen seien noch genannt die Li, die Urbewohner Hainans, die zur brieflichen Verständigung Kerbzeichen auf Holzpfeilen gebrauchen.[3])

Sehr zahlreich sind oder waren wenigstens bis vor kürzerer Zeit die Parallelen zu den australischen Botenstäben auch in andern europäischen Ländern, besonders in germanischen und slavischen. So berichtet v. Schulenburg,[4]) wie bei den Südslaven Kerbstöcke zu Mitteilungen, statt Briefe benützt werden, deren Kerbzeichen auf althergebrachten Überlieferungen beruhend, überall bekannt sind: ein Bauer schickt z. B. einen Knaben mit einem neuen Kerbstock auf die Alp zum Hirten, der daraus abliest, wie viel Käselaibe er herunterschicken soll und welche Kühe nach Serajewo zu treiben sind. Auch die Schulzenstäbe gehören hieher; nach Treichel[5]) schickt der Dorfschulze in Nordostpreussen den Klucke oder Krivule genannten Schulzenstab, wenn eine Gemeindeversammlung stattfinden soll, bei den Bauern in einer vorher festgesetzten Reihenfolge herum. Dabei hat jeder die Pflicht, den ihm übergebenen Stab sofort seinem Nachbar zu übergeben, wobei also in kurzer Zeit das Aufgebot durchgeführt ist; genau dasselbe meldet Andree[6]) aus Braunschweig mit Herumgabe eines geschnitzten Knüppels.

Besonders ist der Botenstock nach Treichel und

---

[1]) F. u. P. Sarasin, Ergebnisse naturwissenschaftl. Forschungen auf Ceylon in d. Jahren 1884—86, Bd. 3 p. 457. — [2]) K. Weule, Botenstäbe bei den Buschmännern. Jahrb. d. städt. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig Bd. 6 (1913/14) p. 42. — [3]) Strzoda, Die Li auf Hainan und ihre Beziehungen zum asiatischen Kontinent. Ztschr. f. Ethnol. Bd. 43 (1911) p. 213. — [4]) v. Schulenburg, Ztschr. f. Ethnol. Bd. 18 (1882) p. 348. — [5]) Treichel, Ebenda Bd. 14 (1882) p. 11. — [6]) Andree, Braunschweiger Volkskunde 2. Aufl. (1901) p. 247 ff.

Moeschlin[1]) eine altnordische Einrichtung; er heisst dort Budstock und stellt einen ca. 1 Fuss langen Stab dar, der von Haus zu Haus getragen, eilig weiter befördert wurde und so zur Bekanntmachung einer durch Runen darauf gekerbten Mitteilung diente, wie es im Fritjof-Lied Gesang 22 heisst:

„Zum Ting, zum Ting der Budstock geht
Zu Berg und Thal
Fürst Ring ist tot, bevor uns steht
Die Königswahl."

In Dänemark wurde durch einen in Bogenform gekrümmten „Heerpfeil" das Kriegsaufgebot herumgegeben. In Schweden spielten, wie ich einer freundlichen schriftlichen Mitteilung des Herrn Dr. Hammerstadt, Intendant am nordischen Museum in Stockholm, entnehme, die Kerbhölzer früher eine grosse Rolle, sowohl als Schuld-Dokumente, wie als Dorfgemeindeprotokolle, also als Schriftsubstitute.[2])

Kerbtafeln, das Verzeichnis der Hausmarken, welche die Reihenfolge der zu gemeinsamer Arbeit verpflichteten Männer angeben, sehen wir in Schweden und Preussen statt des mobilen Botenstocks im Gebrauch.[3])

Überaus reichlich sind dann die Analogien zur zweiten Art von Tesslen, die zur Kontrolle gemachter Leistungen und zu Abrechnungen dienen. Hier sei nur erwähnt, dass diese Kerbhölzer — auch die Mehrzahl der schweizerischen Milchtesslen gehört hieher — in ganz Europa weit verbreitet sind. In England sind sie nach Brunner nachgewiesen seit 1200, existieren aber selbstverständlich schon weit früher. Sie heissen in England tally, in Frankreich taille, in Italien taglia, in Österreich robisch, in Schweden Kerfstock, also wie das deutsche Kerbholz. Ferner sind sie weit verbreitet in aussereuropäischen Gebieten. Es gibt einfache und zusammengesetzte Tesslen mit Grundtessle und Einsatz (Beitessle) von verschiedenen Formen, so in Finnland in Form einer langen Holzscheide, in die eine kantige Latte eingefügt ist, wobei die Randkerben der Latte und Scheide sich entsprechen müssen (Brunner). In der Wallachei wurde nach Domluvil[4])

[1]) Vide Treichel l. c. — [2]) Vgl. Meddelanden för Nordiska Museets (1887) p. 16 und (1903) p. 13. — [3]) K. Brunner, Kerbhölzer und Kafeln, Zeitschr. d. Ver. f. Volkskunde, Berlin (1912) p. 337. — [4]) Domluvil, Die Kerbstöcke der Schafhirten der mährischen Wallachei. Zeitschr. f. österr. Volkskunde 10 (1904), p. 206.

vor Einführung besserer Schulung die Milchverrechnung mit den Hirten mit Kerbhölzern gemacht, ebenso bei den Slovaken die rechtlichen Verpflichtungen zwischen Gläubigern und Schuldnern in Geld, Frucht oder Lebensmittelleistung.[1]) Bei den Nordslaven werden die Milchprodukte ebenfalls mit Kerbhölzern verrechnet, in Südtirol die Traubenablieferungen, und gewiss sagt Kraus mit Recht, dass wir bei illiteraten Völkern in diesem Gebrauch nicht nur ein altes Survival, sondern einen äusserst praktischen und rechtlich sicheren Schriftersatz haben. In Deutschland und Österreich war das Kerbholz allgemein im Gebrauch bis gegen die Mitte des letzten Jahrhunderts bei Wirten, Bäckern, Fuhrleuten, Fischern, Leistungen von Taglöhnern etc. (vgl. Kunze,[2]) Handtmann,[3]) Andree,[4]) Michaelis[5]). In Wien werden, wie ich einer mündlichen Mitteilung von Hofrat Heger in Wien entnehme, heute noch die städtischen Schneefuhren im Winter mit einem dreiteiligen Kerbholz verrechnet. In verschiedenen Gegenden Frankreichs wird ebenfalls heute noch bei Bäckern das Kerbholz täglich gebraucht wie übrigens noch vor zirka 40 Jahren in Sitten.

Von Naturvölkern sei als Analogie zu dieser Kategorie von Kerbhölzern[6]) nur erwähnt der Gebrauch solcher auf Nord Nias und den Nikobaren,[7]) wo sie beim Handel mit Kokosnüssen und Kokosöl dienen. Endlich wurden sie nach Wehrli[8]) zu blutigen Abrechnungen verwendet bei den Chingpaws in Oberburma, wo bei nicht friedlicher Erledigung von Verbrechen oder Blutschuld durch Lösegeld, die Schuldforderung in Form der Blutrache in ein Bambusstück eingekerbt wird. Dieses Archivstück wird oft von Generation zu Generation vererbt, und die Blutrache erst nach Jahrzehnten auf Grund des Kerbholzes vollzogen.

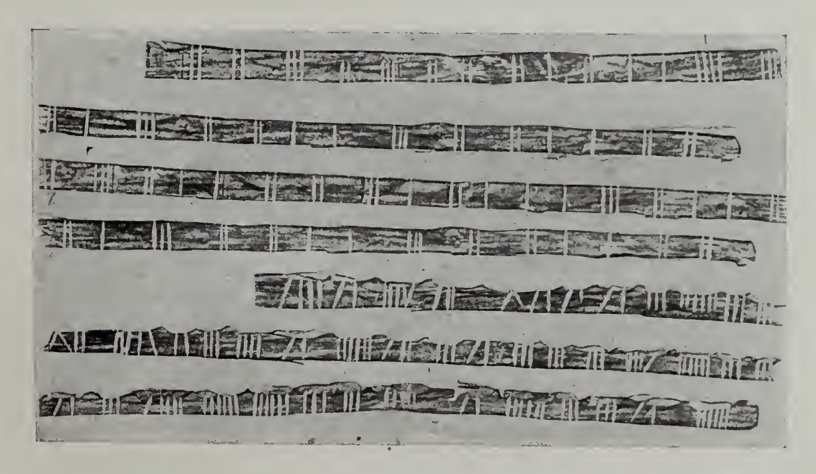
Dieses führt uns über zur Bedeutung des Kerbholzes als Rechtstitel oder Dokument, welcher Charakter eigentlich implicite auch den andern Kategorien zukommt, hier aber besonders hervortritt.

---

[1]) Schukowitz, Kerbholz, ebenda Bd. 14 (1898), p. 113. — [2]) Kunze, Der Gebrauch des Kerbholzes auf dem Thüringer Walde Ztsch. d. Ver. f. Volkskunde 2 (1892), p. 50. — [3]) Handtmann, Ztsch. f. Ethnol. Bd. 21 (1889), p. 763. — [4]) Andree l. c. — [5]) Michaelis, Schulzenstock oder Kerbholz? Ztsch. f. Ethnol. Bd. 20 (1888), p. 172. — [6]) Kerbholz auf Nord Nias. Intern. A. f. Ethnogr. Bd. 3 (1890), p. 40. — [7]) Svoboda, Die Bewohner des Nikobaren Archipels, ebenda Bd. 5 (1892), p. 198 und Bd. 6. (1893), p. 5 u. 22. — [8])Wehrli, Beitrag zur Ethnologie der Chingpaw von Oberburma; ebenda, Suppl. zu Bd. 16.

Von unsern Walliser Stücken gehören hieher die tacheras de fonds und die Alpscheiter, welche als Rechtstitel Alprechte belegen und, ähnlich einer Obligation, einen oft hohen Verkaufswert haben. Parallelen hiezu wären die Kerbhölzer der Tscheremissen in Nord- und Ostrussland, welche, wie ich einer mündlichen Mitteilung von Prof. Adler, Direktor der Sammlung für Völkerkunde in Kasan, entnehme, die Jagdbezirke fixieren und so eine Art Grundbuch darstellen; bei den Tungusen und Ostjaken gibt es nach demselben Gewährsmann Kerbhölzer in flacher Löffelform, die als Pfandbriefe gelten, indem die Schulden darauf eingekerbt sind, bei den Ostjaken wird auch die Mitgift als Aussteuerrodel auf Kerbhölzern vermerkt.

Endlich sei noch ein besonderer Gebrauch der Kerbhölzer erwähnt, der in der Schweiz meines Wissens nicht vorkommt, das Kerbholz als Kalendarium. Schon Schurtz[1]) sagt, dass bei gewissen Völkern, wo es an schärferer Zeitbestimmung fehlt, zu bestimmten Zwecken eine Art von Kalender geschaffen wird. Beliebt sind hier Knotenschnüre, wo bei Einladung zu einem Fest, z. B. in 10 Tagen, jeder Eingeladene eine Schnur erhält, von der er täglich einen Knoten auflöst. In Guyana wurden in dieser Weise Kerbhölzer verwendet. In Wien sah ich in der Sammlung für Völkerkunde eine Tessle, deren Abbildung (Fig. 17) ich der Freundlichkeit des



17. Kalendertessle der Tschuwaschen. Sammlung für Völkerkunde, Wien. (Die Tessle ist in mehrere Partien abgeklatscht und stellt ein einziges Stück dar.)

[1]) Schurtz, Urgeschichte der Kultur (1900), p. 632.

Herrn Hofrat Heger verdanke, unseren Milchtesslen durchaus vergleichbar, welche den Tschuwaschen (Wolgagebiet) angehört. Es ist ein 1 m 28,5 cm langer und 7 cm breiter Stab mit geraden und schiefen Kerben versehen. Dieser stellt ein Kalendarium dar, wie es in den meisten Tschuwaschenhäusern aufbewahrt wird. Die geraden Striche sind gewöhnliche Tage, die schiefen stellen besondere Ereignisse dar, die Kreuze sind Feiertage. Sie werden für ein ganzes oder halbes Jahr angefertigt, und sind nach Mitteilung von Prof. Adler bei den finnischen Völkern beiderseits des Ural sehr verbreitet. Auch aus Deutschland beschreibt Brunner[1]) einen Holzkalender mit Einkerbungen gewisser Zeichen, aus der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Sie sollen seit dem 12. Jahrhundert nachweisbar sein, auch die nordischen Runenkalender gehören hieher.

Eine aussereuropäische Parallele zu den Tschuwaschen Kalendarien gibt Svoboda von den Nikobaren, wo Tage und Monate auf gerade oder säbelförmige Kerbhölzer eingeschnitten werden, eine weitere Weule,[2]) der Kerbstöcke erwähnt, die auf der im Golf von Guinea gelegenen Insel Annobom als Kalender dienen.

Diesen so ziemlich global verbreiteten, man darf wohl sagen, allgemein menschlichen und seit Urzeiten in ähnlicher Weise gebräuchlichen Schrift- und Zahl-Substituten ist noch kurz an die Seite zu stellen ein besonderes in Amerika gebräuchliches Schriftsubstitut in Form der Knotenschrift, der Quipu. An einer Hauptschnur sind dünnere in gewissen Abständen mit Knoten versehene Nebenschnüre angebracht, die sich z. B. bei den alten Peruanern oft durch verschiedene Farben unterschieden (rot = Soldaten, gelb = Gold, grün = Getreide etc). Diese Zeichen dienten zu Zählungen, zu statistischen Tabellen, aber auch zu andern Mitteilungen; v. Tschudi[3]) fand diese Zählungsart noch in den 40er Jahren bei den Hirten der peruanischen Anden und lernte sie lesen. Durch Knoten war der Bestand an Milchtieren sowie der Ertrag an Milch, Käse und Wolle angegeben, also genau das System unserer Milchtesslen mit anderer Technik. Auch das Wampum der nordamerikanischen Indianer gehört hieher.

---

[1]) Ztsch. d. Ver. f. Volkskunde 19 (1908), p. 249. — [2]) K. Weule, Vom Kerbstock zum Alphabet, Stuttgart 1915. p. 73. — [3]) J. v. Tschudi, Peru. Reiseskizze aus den Jahren 1838—1842. St. Gallen (1848), Bd. 2, p. 383.

Auch in der Torrestrasse konnte Bastian[1]) Knotenschrift nachweisen, indem Aufträge für Verkauf von Paradiesvögeln mit Knotenschnüren gegeben wurden. In Nordsibirien dienen Knotenschnüre bei Wogulen, Ostjaken, Tungusen und Jakuten zur Verrechnung von Vorspanndiensten für Reisende.[2])

Steinlampen.

Ein anderes hochaltertümliches Geräte, welches sich noch in mehreren Seitentälern des Wallis findet, aber seit wohl 50 Jahren so ziemlich obsolet geworden ist, sind die Lampen aus Stein, meist Speckstein, der auch in verschiedenen Tälern anstehendes Gestein ist. Ich fand solche Lampen teils in höchst primitiver Form, teils wirklich zierlich geschnitzt mit Inschrift und einfachen Ornamenten versehen in Evolena und den höher gelegenen Bergdörfchen, wo ich in den Jahren 1913 und 1914 5 Stück sammeln konnte. Im Sommer 1915 konnte ich diese Steinlampen auch im Lötschental nachweisen, wo sie wieder andere Formen hatten; die eine derselben ist völlig rund und gleicht der bei Pittard[3]) abgebildeten Lampe No. 3. Auch im Val d'Anniviers sah ich im Frühjahr 1916 Steinlampen teils im Privatbesitz, teils in Kapellen (St. Jean und Grimenz).

Es möge hier eine kurze Beschreibung einzelner Stücke folgen; sie sind alle aus Speckstein verschiedener Härtegrade gefertigt.

Villa, bei Evolena. Die Lampe, 10 cm breit, 7 cm lang und 5½ cm hoch, ist zirka 3 cm tief ausgehöhlt in einem irregulär achteckigen Stück Speckstein und ist mit dem 7 cm langen, vierkantigen Handgriff aus einem Stück gearbeitet. Das Innere der Höhlung zeigt noch eine fettige Brandschicht mit Resten eines Dochtes. Auf einer der Aussenflächen ist die Jahreszahl 1629 und vis-à-vis ein H mit Kreuz eingeritzt. Tafel II, Fig. 8.

Evolena. Lampe in Form eines viereckigen Kästchens, 8 : 7 cm und 6 cm hoch. In der Mitte der obern Fläche führt eine runde Öffnung von 3 cm Durchmesser in die 4 cm tiefe Lampenhöhlung. Die Aussenflächen, eingerahmt von geraden eingeritzten Strichen, tragen auf einer Aussenfläche die Jahreszahl 1701, auf zwei andern Initialen und Kreuze. Tafel II, Fig. 4.

La Sage bei Evolena, leicht konische viereckige hohe Form 8 cm hoch, an der Basis 5—5½ cm, oben 4,5 cm breit. Die Kanten abgeschrägt. Auf der Vorderfläche eine Rosette eingeritzt, umgeben von einem Zickzackornament, vis-à-vis Initiale und Kreuz, eine dritte Fläche hat römische Zahlen. Das Innere der Lampe ist 3½ cm tief. Fig. 21 a. p. 321.

Evolena, rechteckiges Kästchen 8 cm lang, 6 cm breit und 5 cm hoch. Oben irreguläre rundliche Öffnung, die bei einem Durchmesser von 4,5 cm in

[1]) Bastian, Ztschr. f. Ethnol. Bd. 13, p. 296. — [2]) Weule l. c. p. 57. — [3]) Pittard, Lampes en pierre provenant du Valais. Archives suisses d'Anthropologie générale, Tome 1, 1914, p. 149.

die 3 cm tiefe Lampenhöhlung führt. Zwei Seiten zeigen ein Rosettenornament, zwei andere Initialen und Kreuz. In einer Ecke ein Loch für den Docht. Tafel II, Fig. 7.

La Sage, rechteckiger Block aus Speckstein 12 cm lang, 9,5 cm breit und 7 cm hoch. Oben eine grössere halbkuglige Höhlung. Durchmesser 6 cm, Tiefe 3 cm mit ausgeschnitzter Hohlrinne für den Docht. Neben diesen grössern sind 2 kleinere etwas defekte Höhlungen mit einem Durchmesser von 3 cm, einer Tiefe von 3 cm. In einer Ecke eine 3 cm tiefe zylindrische Höhlung (wohl für Kerze). Keine Ornamentierung. Wir haben also hier eine dreifache Lampe eventuell noch mit Kerze. Tafel II, Fig. 5.

Eisten, Lötschental. Ein irregulär viereckiger schwerer Block Speckstein 18 : 18 cm, 10 cm hoch, zeigt auf seiner Oberfläche etwas exzentrisch eine schalenförmige Höhlung, Durchmesser 10 cm, Tiefe 6 cm, deren Rand auf einer Seite eine Einsenkung zeigt, wohl für den Docht. Die vier Seitenflächen zeigen die Jahrzahl 1645, ferner ein eingeritztes Spiel („Nünizieh"), eine umrandete ovale Delle als Fuss, um den Block für Gebrauch des Spiels fest auf diese Kante stellen zu können, endlich die Initialen des Besitzers mit Kreuz. Tafel II, Fig. 1.

Blatten, Lötschental. Viereckige leicht konisch geformte Lampe, 8½—9 cm breit, 9 cm hoch. Obere Öffnung Durchmesser 6 : 6½ cm, Tiefe der Höhlung 5 cm. Ausser der Jahrzahl 1800 zeigt diese Lampe keinen Dekor. Tafel II, Fig. 6.

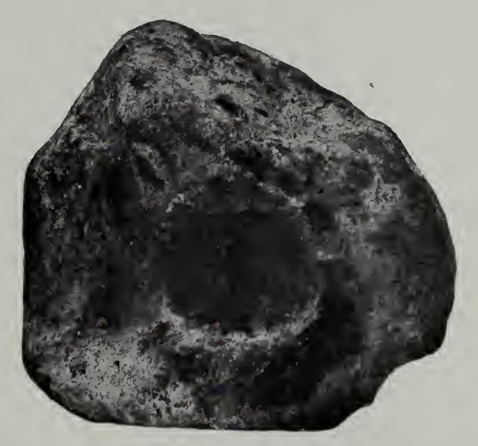
Ried, Lötschental. Rundliches napfförmig ausgehöhltes Stück Speckstein mit dickem Rand. Höhe 11 cm, Durchmesser der Fussfläche 13 cm, Durchmesser der obern Öffnung 8 cm, Tiefe der Höhlung 8 cm, grösster Umfang 46 cm. Tafel II, Fig. 3.

Die Steinlampen im Lötschental haben den etwas auffallenden Namen „Lusa", der dann sekundär auch auf Petroleumlämpchen übergegangen ist. Nach einer sehr verdankenswerten Mitteilung von Herrn Prof. Gauchat, die mir durch freundliche Vermittlung von Herrn Dr. F. Fankhauser, an den ich mich für ethymologische Aufklärung dieses Wortes gewandt hatte, zukam, ist dieses Wort wohl auf das keltoiberische Wort „lausa" = Steinplatte zurückzuführen. Piemontesisch heisst es „loza", provenzalisch „lausa", spanisch „losa", portugiesisch „loüsa". Im romanischen Wallis bedeutet lusa die Schieferplatte des Hausdaches. Das Verbreitungsgebiet dieses Wortes geht von den Westalpen, Wallis-Piemont, über Südfrankreich bis nach Portugal, was auf gallischen oder iberischen Ursprung schliessen lässt. Die Lusa wäre also die ausgehöhlte Steinplatte, die als Lampe dient und der Umstand, dass das Wort im deutschsprechenden Lötschental gebraucht wird, erklärt sich als Entlehnung aus der romanischen Nachbarschaft oder als Relikt aus der ehemals romanischen Sprache des ganzen Oberwallis.

Tourbillon, Sitten. Irregulär viereckiges Stück Kalkstein, welches auf einer Fläche eine runde napfartige Aushöhlung enthält von einem Durchmesser von 5 cm und einer Tiefe von 2½ cm. Die kreisrunde Schale ist sorgfältig

ausgehöhlt, im Innern glatt fast wie poliert und zeigt an einem Teil der Zircumferenz eine Randeinsenkung (wohl für den Docht). Im Innern dieser Schale war eine schwärzlich fettige Schicht zu erkennen, die mich vermuten liess, dass das Stück ursprünglich als Lampe benützt wurde. Die Grundfläche dieses kleinen „Schalensteins“ beträgt 15 : 12 cm, die Dicke 7 cm (Fig 18).

Die im geologischen Institut in Basel von den Herren Proff. Schmidt und Preiswerk auf mein Ansuchen in dankenswertester Weise vorgenommene genauere Untersuchung dieses nur mit einer Schale versehenen „Schalensteins“ ergab, dass das Stück aus Kalkphyllit besteht. Die Aussenfläche ist bedeckt mit einer dicken Kalkinkrustation, die sehr wohl ein Alter von einigen tausend Jahren haben kann. Der Stein ist ein Stück Glacialgeschiebe und zeigt eine ziemlich glatte facettierte und mit einigen Gletscherkritzen versehene Unterfläche. Er ist zweifellos, so wie er gefunden wurde, benützt und in sorgfältiger Arbeit mit einer Schale versehen worden, die als Lampe diente. Das Geschiebe kann geologisch sehr wohl aus dem Val d'Anniviers oder d'Hérens stammen.



18. Neolithische (?) Lampe in Form eines einschaligen „Schalensteins“, Tourbillon. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

Ein zweiter, ebenfalls auf der Hochfläche von Tourbillon gefundener einschaliger „Schalenstein“ von 13 cm Länge, 8 cm Breite und 6 cm Dicke zeigt eine genau gleich gearbeitete runde Schale von 5 cm Durchmesser und 2 $^1/_2$ cm Tiefe. Im Innern war nichts von einer solchen Masse zu finden wie beim vorigen Stück, das Innere ebenfalls glatt wie poliert als halbkuglige Höhlung, deren Rand an einer Stelle eine zirka 2 cm breite Lücke zeigt, die offenbar zur

Zeit der Herstellung der Schale herausgeschlagen wurde, da sie genau dieselbe Patina zeigt wie die Schale selbst. Neuern Datums ist aber eine an einer andern Stelle eingeschnittene Kerbe. Es ist anzunehmen, dass dieser kleine aus Chloritschiefer bestehende Schalenstein ursprünglich wohl auch als Lampe gedient hat. Beide Stücke wurden neben einigen weitern angeblich in 1 m Tiefe im Schlosshof von Tourbillon gefunden, dabei befand sich ein rohgearbeitetes Bodenstück eines offenbar neolithischen Gefässes aus schwarzem Ton. Auf die archäologische und ergologische Bedeutung dieser Stücke wird weiter unten noch einzugehen sein.

Ausser diesen von mir gesammelten Steinlampen besitzt unsere Sammlung für Völkerkunde noch eine sehr schön geformte grosse Lampe von Mörel in Form eines runden konischen Körpers mit 2 seitlichen Handhaben, die je 3 cm tiefe zylindrische Höhlungen haben zum Einstecken einer Kerze. Im Innern eine weite Höhlung, Durchmesser 12 cm, die auf ihrem Grunde wieder eine zylindrische Einsenkung zeigt. Auf der Aussenseite eingeritzte Ornamente in Rhombenform. Höhe 12 cm. Durchmesser des Fusses 10 cm. Oberer Durchmesser 16 cm.

Kurz vor Drucklegung dieser Arbeit kamen mir noch von Kippel im Lötschental drei weitere Steinlampen zu, die so weit ich sehe wieder neue Typen dieses steinernen uralten Hausgerätes repräsentieren, welches bei aller Primitivität eine so grosse Formenvariation aufweist und die deshalb hier noch abgebildet werden mögen. Sie sind sämtlich aus schwärzlich gefärbtem Speckstein verfertigt und haben in der Mitte der Höhlung eine Vertiefung für den Docht. Ihr fettig russiges Aussehen deutet darauf hin, dass sie noch vor nicht langer Zeit gebraucht wurden (Fig. 19).

Die erste derselben gleicht wieder in Form und auch in Dimensionen durchaus einer von Baudon[1]) abgebildeten neolithischen Lampe aus Kreidegestein von Grime's Graves (Norfolk).

Indem wir auf die Abbildungen hinweisen, sei hier nur noch folgendes über Form und Grösse dieser Steinlampen erwähnt:

Fig. 19a. Solider, irregulär zugehauener, viereckiger Block, zeigt im Innern napfförmige 4 ½ cm tiefe Höhlung von 6 ½—7 cm Durchmesser. Im Zentrum daselbst eine Vertiefung für den Docht. Höhe 7,5 cm, grösster Umfang 26 cm.

Fig. 19 b. Rechteckiger, hinten mit Andeutung von zwei Rinnen versehener, vorn etwas schnabelförmig zugehauener Speckstein, trogförmig ausgehöhlt, vorn eine Hohlrinne für den Deckel, hinten ein kurzer Griff, davor eine runde Vertiefung für den Daumen. Länge 14 cm. Höhe 5 cm. Breite 5 cm. Tiefe der Höhlung 4 cm.

Fig. 19c. Trogförmig ausgehöhltes, jederseits mit einem Henkel versehenes Stück Stein. Länge 22 cm. Breite 7 cm. Tiefe 3 cm.



19. Specksteinlampen von Kippel.
Sammlung für Völkerkunde, Basel.

Als Brennmaterial wurde in diesen Lampen, wie mir, wenigstens im Lötschental, übereinstimmend gesagt wurde, früher Butter verwendet, in die ein Baumwolldocht gesteckt wurde. Einzelne wenige Steinlampen werden aber doch noch

heute gebraucht im Lötschental und zwar, was sehr bezeichnend ist, nur noch in Kapellen, so in Weissenried. Dabei ist jeder Haushalt verpflichtet, für je eine Woche die Butter für die Lampe zu liefern, die, wie man mir sagte, täglich einmal brennt, um den Rosenkranz zu beten. Es zeigt dies wieder, wie ein altes, sicher prähistorisches Hausgerät, wenn es im profanen Leben obsolet geworden ist, sein letztes Dasein noch für Kultuszwecke fristet.

Sehr interessant erscheint mir ein, wenn man so sagen darf, medizinisch-kultischer Gebrauch der Steinlampen, wie ich ihn kürzlich im Val d'Anniviers fand. Es sind dort in einigen Kapellen, so in St-Jean und Grimenz, Lampen in Form einer viereckigen dicken Steinplatte, also eine wahre „lusa“ (s. oben p. 312), welche auf einer Seite eine Aushöhlung aufweisen, zur Aufnahme des Brennfettes. Die Steinlampe in Grimenz misst ca. 22 cm Seitenfläche, hat auf der Oberseite eine runde, napfartige Vertiefung von ca. 8 cm Durchmesser und links und rechts davon je eine kleinere. Nahe dem Rande findet sich auch auf der Unterseite eine ähnliche Vertiefung von 7 cm Durchmesser. Das Fett, mit dem diese Lampen gebrannt werden, steht nun in hohem Ansehen als Heilmittel bei äussern Erkrankungen und Verletzungen. Ein Mitglied der betreffenden Familie in Ayer teilte mir mit, dass im Sommer 1915 ein Kind mit starkem Milchschorf (crusta lactea), welcher langer ärztlicher Behandlung getrotzt hatte, auf Rat der Grossmutter mit dem Fett der Steinlampe der Kapelle von St. Théodule in Grimenz bestrichen wurde, worauf in einer Woche prompte Heilung erfolgte!

Neben den hier genannten Lokalitäten kamen im Wallis noch bis vor relativ kurzer Zeit Steinlampen vor in den Dörfern des Plateau von Montana, wo Pittard[1]) sehr altertümlich geformte Stücke von Lens beschreibt. Sie sind dort, wie mir eine persönliche Nachfrage in den dortigen Dörfern bewies, auch obsolet geworden, und nur einige alte Leute erinnerten sich noch an dieselben. Ebenfalls sehr primitive Formen fand Reber[2]) in Ayer, Vissoye und Grimenz

[1]) E. Pittard, Documents pour l'ethnographie suisse, Lampes en pierre provenant du Valais. Arch. suisse d'Anthropologie générale Genève I (1914) p. 194. — [2]) Reber, Vorhistorisches aus dem Wallis, Anzeiger f. schweiz. Altertumskunde (1891), p. 565—568; Ders., Vorhistorische Skulpturendenkmäler im Kanton Wallis. Archiv für Anthropologie XXVI (1896); Ders., Walliser Steinlampen. Anzeiger für schweiz. Altertumskunde. N. F. XVII (1916) p. 352—56.

(4 Stück) im Val d'Anniviers. Neuestens gibt dieser Autor die Abbildung von 7 teilweise höchst altertümlichen, wohl ebenfalls prähistorischen Steinlampen, die ausser den genannten Dörfern aus Zmutt und Villa stammen. Bei weiterer Nachfrage werden sich solche gewiss auch weiter im Wallis und überhaupt im Gebirge nachweisen lassen.

Fragen wir nun, wie lange lässt sich im Wallis selbst der Gebrauch solcher Steinlampen zurückdatieren, so werden wir direkt in die Prähistorie geführt. Hieher gehört höchst wahrscheinlich wenigstens der eine der oben genannten „Schalensteine", die ich in Tourbillon erworben habe. Es befindet sich im dortigen Schlosshof ein sogenannter „Autel druidique", ein verwitterter rundlicher Fels mit eingehauenen Treppenstufen und 2 trogförmigen Vertiefungen. Dicht daneben fanden sich nach Angabe des dortigen Concierge in der Erde die 2 oben genannten „Schalensteine" und eine Topfscherbe. Die erstern zeigen, wie mir Vergleichungen zeigten, genau dasselbe Aussehen, auch die gleichen Dimensionen wie die Schalen in den bekannten grossen, im Wallis so häufig vorkommenden, besonders von Reber[1]) eingehend beschriebenen Schalensteinen, so dass man allen Grund hat, ihre Herstellung in die Zeit der Anfertigung der letzteren zu stellen. Auffallend ist allerdings, dass es nur einzelne Steine und zwar wie die fachmännische Untersuchung ergab, beliebig aufgelesene Handstücke sind, die so bearbeitet wurden, während die Schalensteine eine Mehrzahl, oft 10—50 und mehr Schalen auf grossen Blöcken oder Steinplatten zeigen. Immerhin erwähnt Reber[2]) selbst einen einzelnen ovalen Block von 30 : 25 cm Länge und Breite und 10 cm Dicke, der auf jeder Seite nur eine Schale aufweist und zu der berühmten prähistorischen Schalensteingruppe „Pirra Martira" gehört bei Grimenz.

Ähnliche kleine, mit oft nur einer Schale versehene prähistorische Steine beschreibt auch Rau[3]) aus Nord-Amerika. Seine Figur Nr. 35 entspricht ganz gut unserm Stein von Tourbillon, nur hatte der amerikanische Stein, dessen runde

[1]) Reber, Die vorhistorischen Denkmäler im Einfischtal (Wallis), Archiv f. Anthropol. Bd. XXI (1892—93), p. 305 und zahlreiche weitere Publikationen dieses Autors. — [2]) L. c. p. 318. — [3]) Ch. Rau, Observations on cup-shaped and other lapidarian sculptures in the old world and in America, U. S. Geographical and geological survey of the rocky mountain region, Washington (1887), p. 43 ff. Fig. 35 u. 36.

Schale 1 1/2 Zoll Dicke und 1/2 Zoll Tiefe aufweist, bei einer Gesamtdicke des Steins von 2 1/2 Zoll, auf jeder Seite eine solche Schale. Diese doppelseitigen kleinen Schalensteine dienten eben wohl einem andern Zwecke, wie z. B. einer am Ohio, der nach den noch vorhandenen Farbspuren als Farbreibstein diente. Die Lampe von Grimenz hat allerdings auch auf beiden Seiten Schalen.

Ich glaube also, dass wir unbedenklich unsere zwei kleinen einschaligen „Schalensteine“, deren Technik so ganz derjenigen der grossen mehrschaligen gleicht, derselben Zeit, also wohl der Neolithik zuweisen dürfen; auch die von Reber wiederholt beschriebenen Heidenschüsseli von Zmutt dürften dahin gehören, die wohl ebenfalls als Lampen aufzufassen sind. Dass solche Schalenlampen mit den klassischen prähistorischen Schalensteinen in Beziehung zu bringen sind, dafür spricht auch die in der oben genannten neuesten Arbeit von Reber[1]) gemachte Anmerkung, dass neben drei beim Ausgraben eines Kellers gefundenen, wohl als Lampen gedient habenden, kleinen Schalensteinen noch ein grösserer (17 : 15 cm) Gravurenstein mit neun Schalen gefunden wurde, deren Technik mit derjenigen der grossen Schalensteine übereinstimmt. Die von Reber erwähnte, im Mittelpunkt der Schalen der drei einschaligen Stücke vertiefte Stelle fehlt bei unseren Stücken, deren Technik wie gesagt ebenfalls durchaus jener der vielschaligen Gravurensteine entspricht. Die neolithische Herkunft unserer Stücke wird auch durch den Umstand erhärtet, dass Reber[2]) auf der Höhe von Tourbillon reichliche Gefässcherben eines neolithischen Gräberfeldes nachwies.

Der oben beschriebene „Schalenstein“ aus Kalkphyllit zeigte nun, wie schon erwähnt, im Innern der Schale Überreste einer etwas russig-fettigen Schicht, die sofort auf eine frühere Verwendung des Steins als Lampe konnte schliessen lassen. Da es s. Z. nach Vorschlag von Rivière[3]) dem Chemiker Berthelot in Paris gelungen war, bei der berühmten paläolithischen Lampe von La Mouthe in der Dordogne aus dem aus der Innenfläche abgekratzten Staube nachzuweisen, dass tierische fettige Stoffe, ähnlich wie Speck oder Schmalz

[1]) L. c. p. 355. — [2]) Reber, Ein Instrument aus Kupfer von Tourbillon bei Sitten. Anz. f. schw. Altertumskunde (1896), p. 34. — [3]) E. Rivière, La Lampe en grès de la Grotte de la Mouthe (Dordogne), Bulletin de la Société d'Anthropologie de Paris (1899), p. 554; Ders., Deuxième note sur la lampe en grès de la grotte de la Mouthe, ebd. (1901), p. 624.

darin verbrannt wurden, so schien es mir von Interesse, diesen Versuch auch hier machen zu lassen, was auf meine Bitte von den Herren Proff. Rupe und Kreis in Basel, denen ich für diese Untersuchung zu grossem Dank verpflichtet bin, geschah. Der chemische Bericht lautet: „Die im Stein gefundenen Fasern sind vorwiegend Baumwollfasern. Das abgeschabte von der Oberfläche der Höhlung enthält u. a. Kohleteilchen. Eine Spur Fettsäure war nachzuweisen, mit grosser Wahrscheinlichkeit kann also gesagt werden, dass Fett vorhanden war. Es ist daraufhin kaum zweifelhaft, dass der Schalenstein als Lampe benützt wurde“. Dass dies nun schon in prähistorischer Zeit geschah, können wir von diesem Stück ja nicht absolut sicher behaupten, immerhin ist es, da dasselbe aus dem Boden gegraben wurde, in hohem Grade wahrscheinlich. Der Stein kann auch zu verschiedenen Zeiten als Lampe gebraucht worden sein. Auch spricht die ursprüngliche Einsenkung im Rande dafür, dass er primär als Lampe angefertigt wurde. Es würde dann eine der ältesten Steinlampen des Wallis darstellen in einer Form, wie sie noch in der Steinlampe von Eisten im Lötschental von 1642, die eigentlich auch einen „Schalenstein“ darstellt, sowie in der Kapellenlampe von Grimenz nachklingt. Weitere wohl sicher prähistorische Walliser Stücke sind die von Reber[1]) beschriebenen Heidenschüsseli von Zmutt, die nach diesem Autor wahrscheinlich als Lampen gedient haben. Ebenso sind prähistorisch zwei Lampen des Museums von Valeria in Sitten, die schon von v. Bonnstetten[2]) abgebildet wurden. Besonders die eine ist auffallend durch ihre Form eines gehenkelten Bechers (Höhe 20 cm, Durchmesser am Fuss 11 cm, an der Mündung 11 cm, Tiefe der Höhlung 5 cm) (Fig. 20). Oben am Henkel ist eine tiefe Delle offenbar zum Halten des Daumens. Dieses merkwürdige Stück, dessen Photographie ich der Freundlichkeit der Herren v. Kalbermatten in Sitten und Morand in Martigny verdanke, wurde nach v. Bonnstetten in einer Höhle des Saastales gefunden und ist nach diesem Autor der Steinzeit zuzuweisen.

Der Gebrauch von Steinlampen geht bekanntlich sicher schon ins Paläolithicum zurück, nachweisbar, wie ich der

---

[1]) Reber, Vorhistorisches aus dem Wallis. Anzeiger f. schweiz. Altertumskunde (1891), p. 565; Ders., Vorhistorische Skulpturdenkmäler im Kt. Wallis. Arch. f. Anthrop. Bd. 24 (1897), p. 91. — [2]) G. de Bonnstetten, Recueil d'Antiquités suisses, Vol. I (1855), pl. V. Fig. 1.

Zusammenstellung von Baudon[1]) entnehme, bis ins Solutréen und Magdalénien. Berühmt ist die hier schon genannte Steinlampe aus La Mouthe, die als runde mit Handgriff versehene Aushöhlung aus einem Stück „grès rouge du permien", von spitz ovaler Form 17,8 cm lang, den dortigen Höhlenbewohnern diente bei Anfertigung ihrer so kunstvollen Höhlenbilder. Sie weist auf der Bodenfläche das Bild eines Steinbocks in guter Zeichnung auf. Bei diesen paläolithischen Lampen bestand das Material aus teilweise sehr harten kristallinischen und vulkanischen Gesteinen, sowie aus Speckstein,



20. Prähistorische Lampe aus Speckstein. Museum Valeria, Sitten.

Sandstein und Kreide. Baudon führt im Ganzen 12 Steinlampen an, wovon zwei dem Magdalénien, zwei dem Solutréen, die andern dem Neolithicum und der Bronzezeit angehören. Sie entstammen französischen, englischen und schweizerischen Fundorten (Museum Sitten). Die Steinlampen aus neolithischer und Bronzezeit sind Landfunde, gehören also nicht den Pfahlbauten an (Fig. 21).

Aus den schweizerischen Pfahlbauten kennen wir merkwürdigerweise keine Steinlampen. Baux[2]) berichtet allerdings über Gefässfragmente aus Speckstein, die einem Pfahl-

[1]) Th. Baudon, Des lampes en pierre, taillée et en terre cuite des Epoques paléolithique, néolithique et de l'Age du Bronze. Beauvais (1911). — [2]) A. Baux, Note sur le travail de la pierre ollaire aux temps préhistoriques dans le Valais. Anzeiger f. Schweiz. Altertumskunde (1876), p. 651.



a b

21. Parallelformen gegenwärtiger und prähistorischer Steinlampen.

a) Specksteinlampe aus Evolena. Sammlung für Völkerkunde, Basel.
b) Lampe aus Quarzit, Magdalénienperiode, Abri sous roche, Puy-de-Dôme. Baudon, l. c. pl. II.



c d

c) Specksteinlampe aus Villa bei Evolena. Sammlung für Völkerkunde, Basel.
d) Lampe aus Sandstein, Bronzezeit, Charente.

Baudon l. c., pl. IV.

bau des Bielersees entstammen und die in seinem Besitz waren; ob es sich aber dabei um Lampen handelte, ist nicht ersichtlich.

Die Lampen aus den Pfahlbauten sind sämtlich aus Thon, und wie ich einer freundlichen Mitteilung von Herrn Dr. Viollier entnehme sind durchaus nicht alle als „Lampen“



22. Thonlampen aus den Pfahlbauten von Robenhausen und Wollishofen. Landesmuseum Zürich.

angesprochenen kleinen Thongefässe als solche anzusehen, sondern eine Anzahl sind, wie nachweisbare Metallspuren beweisen, Schmelztiegel. Immerhin hat das Landesmuseum einige wohl sichere Thonlampen aus Robenhausen und Wollishofen, also aus neolithischer und Bronzezeit, deren

Abbildung, wie diejenigen anderer Objekte des Landesmuseums, ich der Freundlichkeit der Herren Direktor Prof. Lehmann und Vizedirektor Dr. Viollier verdanke (Fig. 22).

Die Beleuchtung der Pfahlbauhütten fand, wie ich ebenfalls einer sehr dankenswerten Mitteilung des Herrn Dr. Viollier entnehme, vor allem wohl statt durch „Kerzen“ aus Birkenrinde. Das Landesmuseum besitzt einige eigentümliche, stark fingerdicke Bündel aus zusammengerollter Birkenrinde, 8—10 cm lang, wovon 3 aus Schötz, deren Bedeutung unbekannt war (Fig. 23). Abbé Breuil brachte bei einem



23. „Kerzen“ aus Birkenrinde, Pfahlbau Schötz. Landesmuseum Zürich.

Besuche den ethnographischen Schlüssel zu diesem prähistorischen unbekannten Objekt, indem er dieselben als „Kerzen“ erklärte. Er hatte in abgelegenen Tälern Spaniens genau dieselben Bündel noch als Kerzen in Gebrauch gesehen. Und ganz neuestens verdanke ich Herrn Prof. Senn in Basel, der die Güte hatte, die Natur dieser Rindenstücke auf dem botanischen Institut als in der Tat aus Birkenrinde bestehend nachzuweisen, die höchst interessante freundliche Mitteilung, dass sein Assistent, Herr Dr. Bassalik aus Deutsch-Polen, diesen Gebrauch noch als heute bestehend für die Provinz Posen nachweisen kann. Letzterer schreibt mir: „Bei einigen Bauern des Dorfes Chruszczyn bei Odalonow, Provinz Posen, habe ich diese Rollen von Birkenrinde in Talg oder Leinöl getaucht gesehen, die als Lichtstümpchen dienten. Besonders waren diese Rollen in Gebrauch beim Vermahlen des Getreides auf Handmühlen während des

Winters. Die Handmühlen sind gewöhnlich in Kammern aufgestellt, die nicht als Wohnräume benützt werden und brauchen nur so viel erhellt zu werden, das Loch in dem Mühlstein, durch das jeweils eine Hand voll Getreide hineingeworfen wird, zu sehen. Ob diese Beleuchtungsart heutzutage noch verwendet wird, vermag ich nicht zu sagen. Derartige Birkenlichter habe ich sonst nirgends in Polen gesehen.“ Diese sehr interessante Mitteilung des Herrn Dr. Bassalik weist also gleich zwei uralte neolithische Pfahlbautensurvivals in Polen nach: die Birkenkerze und die Getreidehandmühle! Es wäre wichtig, dem Gebrauch dieser Birkenkerzen weiter in Europa nachzuforschen, wobei wohl der Norden am meisten in Betracht käme.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zurück zu unsern Walliser Steinlampen und sehen diese auf das Alter ihres Stammbaumes an, so sind neben den genannten die von Reber wieder neuestens beschriebenen aus Zmutt, Ayer, Grimenz von höchst altertümlichem und primitivem Aussehen hieher gehörig und sind wohl teilweise auch als prähistorisch anzusehen; andere können, wie Reber selbst annimmt, auf die ersten Jahrhunderte unserer Zeitrechnung zurückgehen, eine zeigt gotische Formen. Historisch datiert sind dann wieder die von mir gesammelten aus Villa von 1629 und dem Lötschental von 1642. Der Gebrauch der Steinlampe scheint aber heute nur noch im letztern und im Val d'Anniviers zu leben als Kultlampe, während die Steinlampe als Hausgerät in den letzten 50 Jahren obsolet wurde.

Es führt uns diese Kontinuität zur Frage über, ob die Walliser Steinlampen zu erklären sind als Reliktenformen aus alter Zeit, als eigentliche Survivals, oder als lokal und spontan entstanden an Lokalitäten, wo vorhandener Speckstein oder verwandte, in diese Gruppe gehörende Gesteine ausreichend gefunden wurden und zur Benützung dieses leicht schneidbaren Materiales aufforderten.

Nach dem oben gesagten möchte ich ganz unbedingt der erstern Ansicht sein, dass wir es hier mit einer ununterbrochenen Kontinuität der Herstellung von Steinlampen von früher prähistorischer Zeit an bis zur Jetztzeit zu tun haben, wobei in der Prähistorie auch andere Gesteinsarten als nur Speckstein und Chloritschiefer neben diesen gebraucht wurden. Zu dieser Auffassung führt auch die Betrachtung der Be-

nützung von Speck- oder Lavezstein im Wallis selbst und seiner weitern Umgebung speziell im Alpengebiete. Dass die Verwendung dieses Materiales für Hausgeräte überhaupt seit der Prähistorie bis heute eine kontinuierliche ist, vermögen wir historisch genau belegbar nachzuweisen.

Ganz abgesehen von unsern prähistorischen Steinlampen spricht Reber[1]) von einem Lavezsteingefäss (Lavez ist, wie mir Herr Dr. Fankhauser mitteilt, nicht wie man früher annahm vom griechischen λέβης, Kessel, sondern vom lateinischen lapis oder lapidium abzuleiten), das in Bramois bei Sitten einem prähistorischen, wohl bronzezeitlichen, Grabe enthoben wurde, ebenso fanden sich prähistorische Scherben aus Topfstein bei Valeria. F. Keller[2]) beschreibt einen mit einem Eisenring und Henkel versehenen Kochtopf aus Lavezstein, der 1846 in einem Grabhügel bei Pfäffikon gefunden wurde. Als Beigaben fanden sich Bronze- und Eisengegenstände. Das ehrwürdige Kochgeschirr entspricht in Form und Grösse durchaus den heute noch allgemein gebräuchlichen Lavezkochtöpfen im Calancatal.

Ferner beschreibt Viollier[3]) aus dem Gräberfelde von Giubiasco im Tessin, in welchem er Gräber unterscheidet, die einer sogen. etruskischen, dann einer La Tène I und einer römischen Periode angehören, ein kleines, konisches Gefäss mit Henkeln aus Speckstein, welches der La Tène-Periode, sowie einen Kochtopf von 30 cm Durchmesser, auf der Drehscheibe hergestellt und mit 3 Eisenspangen geflickt, der einem andern Grabe entstammt, von dem nicht ganz sicher ist, welcher der drei Perioden er angehört. Ferner machte demselben Autor ein Ingenieur der Bahn Locarno-Domodossola, die Mitteilung, er habe auf dieser Strecke eine wohl sicher prähistorische Höhle gefunden, wo im anstehenden Speckstein noch Kerne von ausgebohrten Specksteinnäpfen zu sehen waren (mündliche Mitteilung). Nach Baux[4]) wurden 1868 in Zermatt in mehr als 1 m Tiefe in Form von Gefässkernen und Gefässtrümmern die Reste einer eigentlichen prähistorischen Fabrik von Specksteingefässen gefunden. Eine ebenfalls uralte Fabrikation von Topfsteingefässen fand

[1]) Reber, Steinerne Geschirre aus dem Wallis, Arch. f. schw. Altertumskunde (1899), p. 214. — [2]) F. Keller, Über den frühesten Gebrauch des Lavezsteins. ebd. Bd. I (1871), p. 215. — [3]) Viollier, Fouilles exécutées par les soins du Musée National. I. Le cimetière préhistorique de Giubiasco. Anzeiger f. schweiz. Altertskunde. N. F. 8 (1906), p. 263 u. 269. — [4]) l. c.

sich nach A. de Mortillet und Gastaldi [1]) im Tal von Ala, südwestlich von Turin, in zwei Grotten, die bezeichnenderweise die Namen Caverne de la Magicienne tragen.



24. Gallohelvetische Töpfe aus Lavezstein. Museum auf Valeria, Sitten.

Das Museum von Sitten besitzt zwei zerbrochene Laveztöpfe, der grössere von 13 cm Höhe, oberer Durchmesser 13 cm, in Géronde gefunden, der gallohelvetischen Zeit angehörend (Fig. 24).



25. Römische Becher aus Speckstein. Historisches Museum, Basel.

Aus römischer Zeit stammen im historischen Museum in Basel eine grössere Anzahl von Bruchstücken von Lavezgefässen aus Augst, die dem 2. und 3. Jahrhundert angehören, und zwei sehr schön erhaltene, höchst wahrscheinlich ebenfalls aus dem römischen Augst stammende konische Becher,

[1]) A. de Mortillet, Vase en pierre ollaire de l'époque mérovingienne. Bull. de la Société d'Anthrop. de Paris (1899), p. 28.

die noch deutlich die Spuren eines Metallbeschlages zeigen (Fig. 25). Ich verdanke ihre Abbildung der Freundlichkeit von Herrn Dr. Major. Auch im rhätischen Museum in Chur befinden sich Scherben von Specksteingefässen, die mit solchen in terra sigillata in Chur gefunden wurden. Ein Laveztopf mit römischen Münzen, die bis ins 4. Jahrhundert reichen, wurde nach Keller[1]) bei Windisch gefunden.

Auch Plinius[2]) erwähnt im 36. Buche seiner Historia naturalis den Speckstein als lapis Comensis, wenn er sagt: „In Siphno lapis est qui cavatur tornaturque in vasa vel coquendis cibis utilia vel ad esculentos usus, quod et in Comensi Italiae lapide viridi accidere scimus." Aus den Alpentälern nördlich von Como, wo der lapis Comensis oder ollaris gebrochen wurde, wurden nach Keller in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung in weitem Umfange die Länder beidseits der Alpen mit Kochtöpfen und Bratschüsseln versehen, deren Ruf bis ins späte Mittelalter, wir dürfen beifügen, in den Südtälern Graubündens bis zum heutigen Tage sich erhielt.

Aus dem frühesten Mittelalter beschreibt A. de Mortillet[3]) ein kleines mit der Drehscheibe gearbeitetes Speckstein-Gefäss, einem merowingischen Kirchhof in Seine et Oise entstammend, und wie er annimmt, da er sonst in Frankreich keine Specksteingefässe kennt, Exportware von der Südseite der Alpen. Ebenfalls mit typischen Objekten der Merowingerzeit gemeinsam finden sich Specksteingefässe in der Emilia (Gastaldi). Aus dem Mittelalter zeigte mir Herr Dr. v. Jecklin, Konservator des Churer Museums, einen zylindrischen, oben abgebrochenen, unlängst bei Räzüns gefundenen Topf aus Lavezstein, der mit Silbergroschen der Visconti aus dem Jahre 1380 gefüllt war. Eine Jahrhunderte alte Industrie von Lavezsteingefässen, die auf der Drehscheibe hergestellt wurden, bestand in Chiavenna, im Bondascatale (Bergell), sowie besonders in Plurs, wo sie nach Giovanoli[4]) der Gemeinde im Jahr 60 000 Dukaten soll abgeworfen haben. Heute besteht

[1]) F. Keller, Über den frühesten Gebrauch des Lavezsteines. Anz. f. schw. Altertumskunde. Bd. I (1871), p. 215. — [2]) C. Plini Secundi Naturalis Historiae libri XXXVI. Herausgegeben von Sillig Vol. V Hamburg (1851), Cap. XXII p. 359. — [3]) A. de Mortillet, Vase en pierre ollaire de l'époque mérovingienne. Bull. de la société d'Anthropologie de Paris (1899), p. 28. — [4]) G. Giovanoli, Von den Lavezsteinen des Veltlins und Graubündens und ihrer Verwendung, mit geschichtlichen Notizen. Jahresber. d. naturf. Ges. Graubünden, Bd. 53 (1912), p. 1.

als lezter Ausläufer dieser uralten Fabrikationstechnik noch eine Fabrikation im Malencotal nördlich von Sondrio, wo die Töpfe ins Engadin und andere Bündnertäler verkauft werden. Heute noch haben, wie ich von dortigen Einwohnern weiss, die meisten Familien im Calancatal und im Misox noch fast ausschliesslich Laveztöpfe aus dem Malencotal als Kochgeschirre, die über dem Herd an eisernen geschmiedeten Herdketten über dem Feuer aufgehängt werden.

Die Laveztöpfe sollen den Speisen einen besonders kräftigen natürlichen Geschmack geben und sie rascher gar werden lassen, als in metallenen Kochgeschirren. Nach der Legende sollen Speisen in diesen Töpfen gekocht auch kein Gift annehmen, sondern dasselbe ausscheiden.

Auch im Tessin, im Maggiatal, in Lavizzara und dem anstossenden Tal von Bavone wurde, wie ich einer mir freundlichst von Herrn Claraz in Lugano zugesandten eingehenden sehr verdankenswerten schriftlichen Mitteilung entnehme, noch in den 30er Jahren des letzten Jahrhunderts für Anfertigung von Kochtöpfen Lavezstein gebrochen, der noch vorzüglicher sein sollte als derjenige von Chiavenna und Umgebung. Dieser Stein wurde dort, wie übrigens auch heute noch im Wallis und anderswo, auch zur Anfertigung von Ofenplatten benutzt.

Ausser Kochtöpfen aus Lavezstein wurden fabrikmässig an den genannten Orten auch Blumentöpfe, Tabakdosen und andre Gefässe hergestellt. Die Lampen werden wohl von den Eingebornen der Täler, in denen wir sie heute noch nachweisen können, selbst verfertigt worden sein, ebenso wie es ihre prähistorischen Vorfahren machten.

Bei dieser im Obigen nachgewiesenen ununterbrochenen Kontinuität im Gebrauche des Steines für Geräte dürfen wir, trotzdem Steinlampen bis jetzt in den Pfahlbaufunden noch nicht nachgewiesen sind — wir kennen sie nur aus neolithischen, bronzezeitlichen, eisenzeitlichen Land- und Grabfunden — einen ununterbrochenen Gebrauch solcher Steingeräte annehmen und in den heute noch vorhandenen Walliser Steinlampen wie in den Laveztöpfen des Misox die letzten Zweige dieses ehrwürdigen Stammbaumes erblicken, und jener Lötschentaler Bauer, der mir von seiner Steinlampe in naiver Weise sagte: „Ja, die kommt noch aus der Steinzeit“, dürfte wohl Recht haben! Wir sehen also in der Tat, dass die Technik der Anfertigung von Gefässen und Lampen aus Lavezstein,



Steinlampen verschiedener Provenienz

Sammlung für Völkerkunde, Basel

No. 1. 3. 6. Lötschental
No. 2. Mörel

No. 4. 5. 7. 8. Val d'Hérens
No. 9. Grönland

No. 10. Ceylon

nicht nur, wie Capitan[1]) dies für Nord-Italien annimmt, sondern auch im Wallis und bei näherem Zusehen in andern Teilen des Alpengebietes z. B. Bündens, seit alter Zeit bis zur Gegenwart kontinuierlich ausgeübt wurde.

Von gegenwärtigen aussereuropäischen ethnographischen Parallelen wäre vor Allem zu erinnern an die bekannten Specksteinlampen der Grönländer und Eskimo in Form ovaler und mehr oder weniger rundlicher becherförmiger Schalen (Fig. 26), die, wie im Wallis, mit tierischem Fett, hier mit Thran und einem Docht aus Moos oder Baumwollfasern beschickt, zur Ernährung und Beleuchtung dienen. Sie finden sich auch



26. Specksteinlampen der Grönländer.



27. Steinlampe vom Adamspik.

Sammlung für Völkerkunde, Basel.

bei andern Arktikern, so bei den Tschuktschen, Korjäken und Kamtschadalen. Die Lappen und Samojeden benützen, wie mir einer der besten Kenner ihrer Ergologie, Herr J. Konietzko in Hamburg schreibt, mit Ausnahme der Lappen am Warangerfjord, welche mit Thran beschickte Hängelampen haben, keine Beleuchtungskörper. Sie begnügen sich mit dem offenen Herdfeuer und brauchen im Hause herum höchstens Kienspäne. Auch die „Kerzen“ aus Birkenrinde kennen sie nicht. Eine weit entfernte tropische Parallele sind dann Steinlampen primitiver spitzovaler Form, etwas an die Lampe von La Mouthe erinnernd, die zu kultischen Zwecken in singhalesischen Tempeln in Ceylon gebraucht und mit Kokosnussöl gebrannt werden. Das hier abgebildete Stück habe ich s. Z. vom Oberpriester der hochheiligen Buddha-Kultstätte auf dem Adamspik erworben (Fig. 27).

Kinderspielzeuge.

Bei einer folgenden Gruppe primitiver Objekte, die ich im Wallis fand, ist es schwieriger die Fäden nachzuweisen, die sie mit den alten Zeiten verbinden, da uns meistens direkte prähistorische oder althistorische Vergleichsobjekte

[1]) Vide de Mortillet l. c. Disussion.

fehlen. Es handelt sich hier bei gewissen Formen von Kinderspielzeug, denen ein Platz in alten Zusammenhängen anzuweisen wäre, oft mehr um eine Gefühlssache; aber hier das Gefühl walten zu lassen, ist wohl um so berechtigter, als ja allgemein bekannt ist, wie wir im Kinderspielzeug vielfach noch uralte ergologische Objekte finden, die in Kinderhand und Kinderzeit noch leben, während sie sonst nur noch bei Naturvölkern im Gebrauche sind. Ich erinnere nur an Pfeil und Bogen unserer Kinder, an die Lärminstrumente, die genau den Schwirrhölzern Afrikas und Melanesiens entsprechen u. a. m. Ich glaube, die Ethnographie hat überhaupt allen Grund, in ihrem Forschungsbereich auf Kinderspielzeuge etwas mehr Aufmerksamkeit zu verwenden als das vielfach geschah. Dasselbe kann ein bedeutsames ergologisches Aktenmaterial darstellen.

Ein solches höchst intensives Gefühl befiel mich, als ich im Sommer 1913 im Zimmer eines Bauernhauses von Pralovin bei Haudères eine Anzahl hölzerner „Kühe" auf dem Boden herumliegen sah, mit denen die kleinen Kinder spielten. Die erste Empfindung war, so etwa müssen die Kühe ausgesehen haben, mit denen die Kinder unserer Pfahlbauern spielten! Es sind diese Kühe dargestellt in Form zylindrischer und mit der Rinde bekleideter Klötzchen von Tannen-, Ahorn-, Alpenrosen- oder Haselnussholz, deren untere Seite abgeplattet ist und am hinteren Ende in Form eines eingekerbten Kreuzes oft das Euter der Kuh markiert zeigen. Vorn und hinten sind sie gerade abgeschnitten und zeigen am vorderen Ende in einer zurechtgeschnitzten Zweiggabelung als Zeichen, dass eine „Kuh" dargestellt werden soll, zwei an der Basis breite, gegen das Ende sich zuspitzende seitlich abstehende Hörner. Der Kopf und Schwanz, sowie die Extremitäten des Tieres fehlen also, dasselbe erscheint aber der kindlichen Phantasie als Kuh, indem eben das Hauptattribut des Rindes, seine Hörner kräftig markiert sind. Das Tier ist dabei als von oben, gewissermassen aus der Vogelschau gesehen, gedacht. Die Rinde ist oft hinter den Hörnern in Form eines Halsbandes ausgeschnitten oder zeigt auch sonst hie und da Exzisionen, wohl um die Zeichnung des Felles darzustellen. Einzelne sind auch völlig entrindet. Die Grösse dieser Kühe schwankt bei den von mir gesammelten von 26 cm Länge mit 9 cm langen Hörnern (Fig. 28 b) bis zu 4,5 cm Totallänge

mit 1 cm langen Hörnern. Die Kühe dieses „Evolenatypus", der zuerst im Jahresbericht der Sammlung für Völkerkunde in Basel für 1913 [1]) kurz beschrieben wurde, finden sich im hintern Teil des Val d'Hérens bis nach Arolla sehr häufig im Gebrauch. Man findet sie auch hie und da auf den Wiesen weggeworfen, da das Kind sie zum Spiel beim Heuen mitnimmt. Sie werden, wie mir versichert wurde, in der Regel nicht vom Kinde selbst geschnitzt, sondern von den Vätern für die Kinder, was wohl eine bewusst konservative Formen-



28. Grosse Spielzeugkühe von Evolena. a) Typus von Château d'Oex, b) Typus von Evolena. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

tradition, von Generation zu Generation übermittelt, bedeutet. Neben diesem, weitaus am meisten verbreiteten Typus fand ich aber auch im Sommer 1914 in Evolena und La Sage den weit seltener jetzt noch vorhandenen, aber nach Angabe Erwachsener früher reichlicher angefertigten Typus von Spielzeugkühen, denjenigen von Château d'Oex, der zuerst 1914 von Delachaux [2]) beschrieben wurde. Bei diesen besteht der Körper, der ebenfalls von oben gesehen gedacht wird, auch aus unten platten, hinten und vorn glatt abgeschnittenen Klötzchen, an deren vorderem Ende zwei natürliche, nicht weiter zugeschnitzte divergierende dünne Zweigstücke als Hörner belassen werden. Ein ganz gewaltiges Exemplar dieser Art entdeckte meine Frau in Evolena; es besitzt unten 4 Rädchen und wurde von den Kindern herumgezogen (Fig. 28). Hier

[1]) Verhandlungen der naturf. Gesellschaft in Basel Bd. 24 p. 334. — [2]) Th. Delachaux, Jouets rustiques Suisses. Schweiz. Archiv f. Volkskunde, Jahrg. 18 (1914), p. 101, pl. 1.

war die Rinde weggenommen und nur am Hals und Rücken als Band und Flecken belassen worden. Die Dimensionen dieser Riesenkuh betragen 32 cm Länge und 13 cm Höhe, die Hörner sind 9 cm lang. Fig. 28 b hat eine Höhe von 26 cm. Es wäre von Interesse festzustellen, wie weit dieser denkbar primitivste Typus der Darstellung der Kuh, wie wir ihn im Val d'Hérens fanden, im schweizerischen Gebirge noch nachzuweisen ist. Im Wallis selbst findet er sich noch selten im Lötschental, woher Herr Dr. Stebler, angeregt durch den interessanten Aufsatz von Delachaux, uns einige Exemplare einsandte, ferner in Mörel und Lourtier in ganz ähnlicher Weise als einfaches Zweigstück mit vorderer Gabelung (Fig. 29). Von letzterem Ort schenkte



29. Spielzeugkühe von Mörel. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

uns Herr Gabbud zwei Exemplare. Aus Graubünden erhielt ich nach Nachfrage an verschiedenen Orten ein allerdings noch mit Schwanzstummel versehenes, auch sonst etwas abweichendes Exemplar (Länge 15 cm) aus dem Prätigau, aber neuestens durch die Freundlichkeit von Frl. Gadmer in Clavadel ein genau dem Evolenatypus entsprechendes aus dem Sertigtal (Länge 4½ cm), wo sie heute noch gebraucht werden (Fig. 30). Dass im schweizerischen Hügel- und Flachlande oder auch im Jura noch solche urwüchsige Spielzeuge vorkommen neben der Flut eingeschleppten künstlichen Spielzeuges, ist wohl kaum anzunehmen.

In der Basler Sammlung für Völkerkunde, die auf solche primitive Spielzeuge ein besonderes Augenmerk richtet, befindet sich eine grosse Anzahl von ebenfalls höchst primitiven Spielzeugkühen aus Riemenstalden, dem Bündner Oberland und Stampa im Bergell. Als bisher unbekannten Typus hebt Herr Prof. Hoffmann-Krayer[1]), Vorstand der volkskund-

[1]) Vergl. Verhandlg. der Naturf. Ges. in Basel Bd. XXVI (1915), p. 270.

lichen Abteilung, aus dieser Gruppe namentlich eine trächtige Kuh hervor, indem auf ihrer Unterseite ein kleines Schiebfach ein Miniaturkälbchen birgt. Im Übrigen kann auf diese Typen, deren Hauptvertreter die Abbildung wiedergibt, hier nicht im einzelnen eingetreten werden (Fig. 31).[1])

Im Lötschental, wo ich im Sommer 1915 unter anderm auch solchen primitiven Spielzeugen nachforschte, finden oder fanden sich (es gelang mir nur von einem Erwachsenen solche Stücke zu gewinnen, der mir sie so schnitzte, wie er dies als Knabe zu tun gewohnt war, bei Kindern selbst im



30. Spielzeugkuh und Ziege natürl. Grösse. Sertigtal bei Davos. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

Gebrauch vermochte ich sie nicht aufzufinden — auch ein Merkzeichen, solche Objekte noch zu sammeln, solange sie noch zu haben sind!) aus einfachen dünnen Zweigstücklein geschnitzte Tiere, die Kühe, Stiere, Ziegen etc. mit ihren Hirten darstellen sollten. Die Tiere sind auch als von oben angesehen gedacht und bestehen aus einem berindeten unten abgeplatteten Zweigstück, die Hörner sind aus kleinen Astgabeln geschnitzt oder etwa auch nur durch abgelöste und aufgerichtete Rindensplitter markiert und haben in ihrer Anordnung für Stier, Kuh und Ziege etwas der Natur abgesehenes typisches, richtiges. Vor den Hörnern ist meist ein kleines Kopfstück markiert, auch hinten etwa ein Schwanz, und in der Rinde können kleine Exzisionen Halsbänder und Fellzeichnung darstellen. Die Grösse schwankt für Rinder von 6—8 cm Länge, für Ziegen von 3,5—6 cm. Äusserst primitiv, an gewisse Idole von Naturvölkern erinnernd, sind

[1]) Wie mir Herr Prof. Singer mitteilt, hat auch Herr Dr. Zahler in Bern neuerdings eine Kollektion von Spielzeugkühen aus dem Simmental vorgewiesen.

b²

d

e

a

b

c



31. Spielzeugkühe verschiedener Provenienz.

a) Riemenstalden.
b) Trächtige Kuh; b² Unterseite mit Schieblade und herausgenommenem Kalb, Pitasch, Graubünden.
c) Somvix "
d) Camuns "

e) Vels Platz Graubünden
f) Flims "
g) Tavanasa "
h) Stampa "
i) Vrin "
k) Vrin (Muni) "

Sammlung für Völkerkunde, Basel.

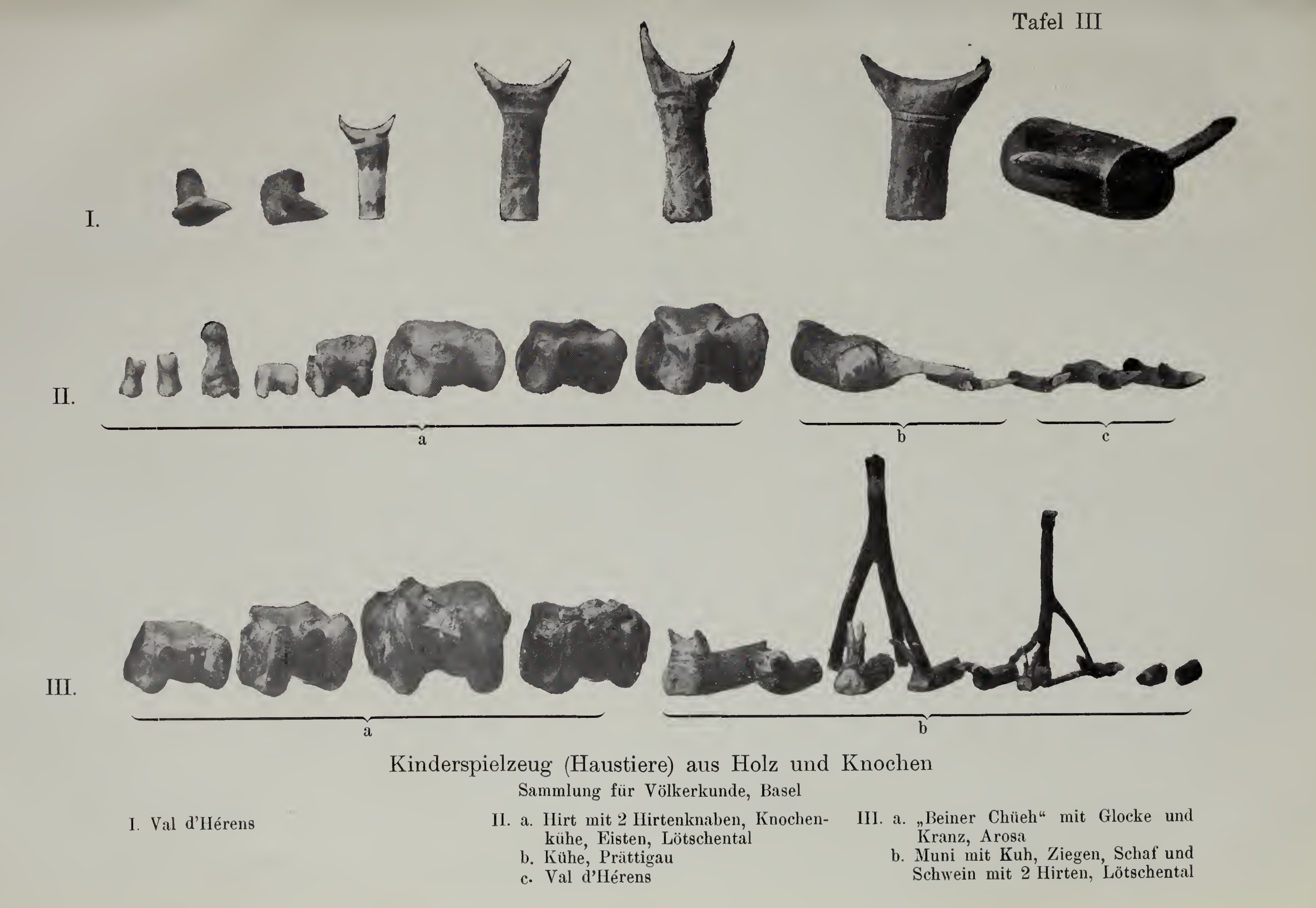
die Hirten durch einfach geschnitzte Zweigstücke dargestellt. Neben diesen hölzernen primitiven Spielzeugen bot mir aber das Lötschental eine grosse Überraschung, als ich dort bei den Kindern jetzt noch Spielzeugkühe etc. aus Knochen im Gebrauch fand. Es sind dies meist Astragali von Kühen und Ziegen, die je nach ihrer Grösse Kühe, Rinder, Stiere oder Kälber vorstellen.

Die Astragali bieten der kindlichen Phantasie, die in den zwei obern Gelenkfortsätzen die Hörner sieht, in rein ideoplastischer Weise ebenfalls das Bild einer von oben gesehenen Kuh. Hie und da dient ein zwischen die Hörner gebohrtes Loch dazu, in Form eines an einer durchgesteckten Schnur befestigten Hosenknopfes die Treichle der Herdkuh darzustellen. Kleinere, den Metatarsalknochen entnommene Knöchelchen stellen dann nach der Erklärung, die mir die die Knochen demonstrierenden Kinder gaben, aufrecht gestellt bei der Knochenherde den Hirten und den Hirtenbuben dar.

Auch für diese Knochenkühe, eines, so weit ich sehe, noch nicht beschriebenen Typus, der gewiss ebenfalls ein uraltes Spielzeug darstellt, wäre sehr wichtig näheres über die geographische Verbreitung im Alpengebiet zu erfahren, wobei, wie überhaupt bei diesen primitiven Spielzeugformen, über die Grenzen der Schweiz hinauszugehen wäre. Da ich früher schon von Herrn Prof. Egger in Basel gehört hatte, dass in Arosa Kinderspielzeug aus Knochen gebräuchlich gewesen sei, ersuchte ich Fräulein B. Ernst, damals in Arosa, sich nach solchen umzusehen, was dieselbe auch in liebenswürdiger Weise tat. Die heutigen Kinder scheinen nichts mehr von diesen „Beinerküeh“ zu wissen, wie sie genannt wurden; doch gelang es durch Nachfrage bei ältern Leuten, noch einige davon zu beschaffen.

Diese „Beinerküeh“ wurden mit Vorliebe bemalt, rot oder braun, die Hauptkuh durch die durch ein gebohrtes Loch gezogene Schnur mit der „Plümpa“ (grosse Glocke) etwa aus Staniol verfertigt, ausgezeichnet, eine andere mit dem Tscheppel (Kranz) zur Alpfahrt, die Kalbji oder Galtji (Kalb oder Rind) mit der „Chlepfa“ (kleinere Glocke).

Auch in der Nähe von Arosa, im Davosertal, speziell im Sertig- und Dischmatal sind solche Knochenkühe, wie ich nach Nachfrage den sehr verdankenswerten Angaben von Frl. Gadmer in Clavadel entnehme, welche die Freundlichkeit hatte,



Kinderspielzeug (Haustiere) aus Holz und Knochen

Sammlung für Völkerkunde, Basel

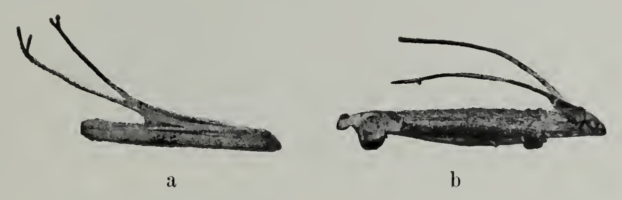
I. Val d'Hérens

II. a. Hirt mit 2 Hirtenknaben, Knochenkühe, Eisten, Lötschental
b. Kühe, Prättigau
c. Val d'Hérens

III. a. „Beiner Chüeh“ mit Glocke und Kranz, Arosa
b. Muni mit Kuh, Ziegen, Schaf und Schwein mit 2 Hirten, Lötschental

eine grössere Anzahl derselben unserer Sammlung zu schenken, noch heute bei den Kindern im Gebrauch. Auch hier werden die Knochen meist (Astragali und Metatarsalknochen) speziell zu Ostern vielfach bemalt. Die kindliche Phantasie unterscheidet auch hier verschiedene Tiere wie Kühe, Kälber, Ziegen, Schweine, Hunde.

Sehen wir uns nach ethnographischen Parallelen solcher höchst primitiver Haustierdarstellungen als Spielzeug um, so bietet sich ein in der ganzen Art der Auffassung verblüffend ähnliches Vergleichsmaterial bei den nordischen Völkern wie Lappen, Samojeden und Jakuten. Wir besitzen in unserer Sammlung solche Spielzeuge der Samojeden, die genau im gleichen Geiste gedacht und gemacht sind, als cylindrische, unten abgeplattete, entrindete Zweigstücke oder Klötzchen ohne Kopfstück, nur statt Kühe Rentiere darstellend (Fig. 32).



32. a. Rentier, Spielzeug der Samojedenkinder.
b. Ziegenbock, Spielzeug aus Mörel, Wallis.
Sammlung für Völkerkunde, Basel.

Als einziges Merkmal der Art des Tieres dient hier das Geweihe, welches durch eine einfache Astgabelung oder durch zwei abgespaltene Holzsplitterchen dargestellt wird. Das Ganze wird von oben gesehen, Beine fehlen oder sind schwach angedeutet (Fig. 33). Ähnlich den Evolener Kühen, noch

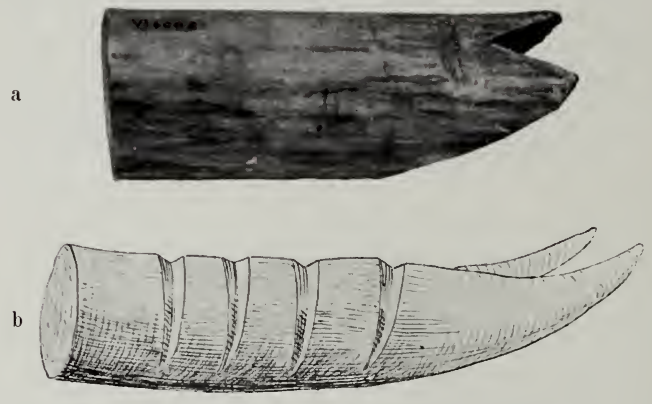


33. a—c. Rentier, Spielzeuge der Samojeden.
d. Ziege, Spielzeug aus dem Lötschental.
Sammlung für Völkerkunde, Basel.

ähnlicher einer Form aus dem Bündner Oberland, sind Holzkühe, die von den Jakutenkindern gebraucht werden. Die beifolgende Zeichnung einer Jakutenkuh verdanke ich Herrn Prof. Adler aus Kasan (Fig. 34).

Aus Sumatra besitzen wir ferner ein Spielzeug, einen Büffel darstellend, bei dem das Tier auch nur durch zwei, einem Palmblatt aufgesetzte, hölzerne Hörner markiert ist.

Zu den Knochenkühen kenne ich keine ethnographischen Parallelen, bezweifle aber nicht, dass bei Nachfragen bei Naturvölkern solche zu finden sein werden. Vielleicht gehören hieher eine Anzahl von Astragali von Ziegen, Gazellen, Antilopen, Affen, etc. in der ethnographischen Sammlung von Neuenburg.[1]) Die Knochen sind teils mit andern Zaubergegenständen, wie kleinen Früchtchen, Knochen etc. an Lederschnüren in Form eines Colliers aufgereiht, teils isoliert. Sie stammen von den Basutos und wurden als „Osselets de divination“ bezeichnet. Ob die isolierten auch etwa als Kinderspielzeug dienten, ist mir freilich unbekannt.



34. a. Spielzeugkuh aus Waltensburg, Graubünden. Sammlung für Völkerkunde, Basel.
b. Spielzeugkuh der Jakuten, Sibirien.

Von der Annahme ausgehend, dass wir es bei solchen Spielzeugen mit einer weit verbreiteten primitiven und wohl sicher uralten Form plastischer Anschauung zu tun haben, sehen wir uns auch nach prähistorischen Parallelen um.

Es ist nicht einzusehen, warum unsere im höchsten Grade, schematisierten Tierfiguren ideo- und physioplastischer Art der Phantasie der Kinder unserer europäischen Prähistoriker nicht ebenso adäquat gewesen sein sollten, wie sie es den Kindern primitiver arktischer Stämme und einfacher Berg-

---

[1]) Vergl. Revue Suisse d'Ethnographie et d'Art Comparée, Neuchâtel (1914), p. 74, fig. 16.

bewohner noch heute sind. Auch weist namentlich Breuil[1]) ausdrücklich darauf hin, wie in der so hoch entwickelten paläolithischen Höhlenkunst die Tierdarstellung in französischen und spanischen Höhlen neben den Fortschritten von einfachen zu kunstvollen Formen eine umgekehrte regressive Ausarbeitung, Stylisierung und Schematisierung von Tierköpfen, wie Ochsen, Pferden etc. vor sich ging, bis sie sich schliesslich in blosse Ornamente auflösen.

In diesem Zusammenhang, bei der Frage nach dem Alter solcher Spielzeuge, kann uns auch die Sprachforschung einiges Licht bringen. Ich denke hier, auf diesen Punkt aufmerksam gemacht durch Herrn Dr. F. Fankhauser, der mir hiezu sehr verdankenswerte Erklärungen lieferte, an die interessanten von Prof. Jud[2]) in Zürich gegebenen Ausführungen.

Es wird dort darauf hingewiesen, wie das Wort „loba" (vergl. Refrain des freiburgischen Ranz des Vaches: lioba, lioba, por ariâ), welches in verschiedenen Varianten in der deutschen Schweiz, Voralberg und in der Gruyère „Kuh" bedeutet, in derselben Gruyère und im deutschen Oberwallis zugleich auch den „Tannzapfen" bezeichnet. Nur in letzterer Bedeutung kommt es vor in Savoyen, im Heinzenberg und im Unterengadin. Tannzapfen nun als Kinderspielzeug in der Bedeutung von Kühen oder andern Haustieren sind weithin nachgewiesen im Alpengebiet. So bildet Delachaux[3]) eine sehr physioplastisch gebildete, aus einem Tannzapfen hergestellte, mit Beinen und Hörnern versehene Kuh als Kinderspielzeug aus Savoyen ab. Tannzapfentiere kommen auch vor in Catalonien, Frankreich und Deutschland.

„Loba" = Tannzapfen ist nun nach Jud ein vorrömisches Wort einer uralten, auch vorkeltischen Sprachschicht im Alpengebiet, einer Sprachschicht, die sich stellenweise von Albanien bis zu den Westalpen noch nachweisen lässt. Die ursprüngliche Bedeutung „Kuh" ist an vielen Orten nicht mehr vorhanden, wohl aber die sekundäre von „Tannzapfen", die sich aus der Verwendung dieser Objekte als Kinder-

[1]) Breuil, Exemples de figures dégénérées et stylisées à l'époque du Renne. Extr. du Compte Rendu XIII[e] Congrès d'Anthropologie Session de Monaco (1906), p. 394 ff. — [2]) J. Jud, Dalla storia delle parole lombardo-ladine. Bulletin de Dialectologie romane, Tome III (1911), p. 14—16. — [3]) Delachaux, Jouets rustiques suisses, Le rameau de Sapin, Neuchâtel (1. Mai 1915), p. 21, fig. 1.

spielzeug ergeben hat. Die Tannzapfen werden heute noch in deutschen und romanischen Dialekten mit Haustiernamen bezeichnet, wie Chüeli, Schäfli, Geiss, vache, mouton etc. Das vorrömische Wort „loba“ = Kuh ist später, als die lateinische Sprachschicht jenes Sediment eines uralten, gemeinsamen mitteleuropäischen Alpenidioms überdeckte, allmählich vom lateinischen Ausdruck vacca = Kuh verdrängt worden, der jetzt in allen romanischen Sprachen zur Bezeichnung der „Kuh“ dient.

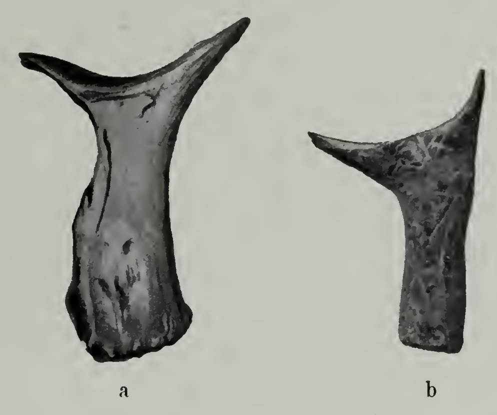
Für das deutsche Sprachgebiet verdanke ich Herrn Prof. Singer in Bern den freundlichen Hinweis, dass nach dem Grimm'schen[1]) Wörterbuch in verschiedenen Gegenden Mitteldeutschlands „Kuh“ für Tannzapfen gebraucht wird, so u. a. im Thüringischen. Sehr interessant ist die Grimm'sche Angabe, dass in der mitteldeutschen Kindersprache môtschekuh = Kuh heisst, wobei zu beachten ist, dass Mutsche = Kieferzapfen bedeutet. Die zu den Ausführungen über die Beziehungen der Worte „Kuh“ und „Tannzapfen“ beigefügte Bemerkung des Wörterbuches: „Es mag auch hier eine uralte religiöse Beziehung vorhanden sein“ ist nun wohl dahin abzuändern, dass seit uralter prähistorischer Zeit die Kinder Tannzapfenkühe als Spielzeug verwendeten.

Wie also hier sprachwissenschaftlich das prähistorisch hohe Alter des Gebrauches von Tannzapfen-Kühen nachweisbar ist, so besteht ein solches zweifellos auch bei den andern oben beschriebenen primitiven Spielzeugen, wenn uns hier schon der sprachvergleichende Beweis fehlt. Es erscheint überhaupt und wird Objekt weiterer Forschung sein, dass sich, wie in der Sprache, so auch in andern ergologischen Leitartefakten (Maskengebräuchen, Steinlampen, primitiven Spielzeugen etc.) je länger, je mehr Spuren einer vielleicht ziemlich homogenen prähistorischen Bevölkerung, des homo alpinus unseres zentraleuropäischen Alpengebietes, werden nachweisen lassen.

Obschon wir aus paläolithischer Zeit keine sichergestellten parallelen Belegstücke zu unsern uns so prähistorisch anmutenden Evolenakühen aufstellen können, so dürfen wir gewiss den Ausspruch von Hörnes [2]), dass sich die primitive Kunst aller Zeiten gleiche, auch auf das primitive Kinder-

[1]) Grimm'sches Wörterbuch, Bd. 5, p. 2551. — [2]) M. Hörnes, Urgeschichte der bildenden Kunst in Europa (1898).

spielzeug als primitivstes „Kunstwerk“ anwenden. So gut das Kind der Lappen und Samojeden wie dasjenige des Lötschentals in durchaus analoger Weise sein Rentier und seine Ziege mit den einfachsten Mitteln typisch und konform aus einfachen Zweigstückchen darstellt, so gut mag auch das paläolithische Kind oder sein Vater wie dasjenige des Val d'Hérens in konformer Darstellungsweise in Nachbildung der umgebenden Tierwelt primitive Spielzeuge verfertigt haben. Und in der Tat ist vielleicht die Vermutung gestattet, ob nicht ein unsern Evolenakühen ganz frappant gleichendes



a b

35. a) Objekt aus Knochen aus der Caverne du Pape, Brassempuy, Magdalénien, PIETTE, pl. LXXX. fig. 5. — b) Spielzeugkuh aus Evolena. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

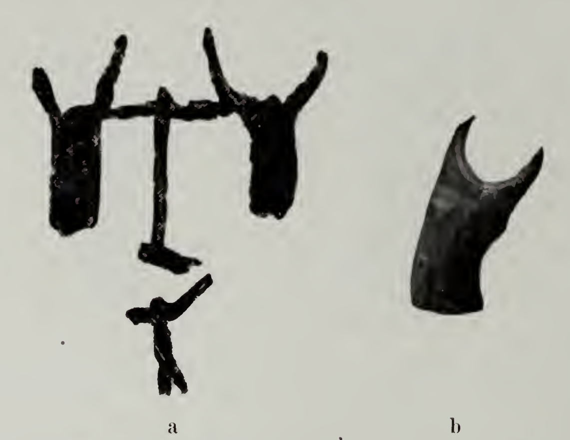
rätselhaftes Objekt aus Knochen, welches im Atlas von Piette[1]) abgebildet ist und in der Höhle von Brassempuy der grande galerie de la caverne du Pape, entstammt, ein solches Spielzeug war. Es besteht aus einem 8½ cm langen, ziemlich zylindrischen Klötzchen aus Knochen, an dem vorn zwei je 2½ cm lange, an der Basis breite, gegen die Spitze sich verschmälernde hornartige Fortsätze angeschnitzt sind. Nahe an der Basis dieser Hörner ist der Kopf einer Hirschkuh, in flachem Relief gearbeitet, erkennbar. Sollte nicht hier die Ethnographie wieder den Schlüssel geben können für die Bedeutung dieses „instrument à deux pointes“ als Spielzeug, und sollte es nicht recht wohl denkbar sein, dass bei der heute noch bei allen Völkern aller Zonen bestehenden und von der Rasse unabhängigen Ähnlichkeit des kindlichen Geistes und der kindlichen Spiele, sowie der Gleichartigkeit

[1]) E. PIETTE, L'art pendant l'âge du Renne, Paris (1907), Pl. 80, fig. 5.

niedriger Kunstformen das paläolithische Höhlenkind sich an ähnlichen primitivsten Spielzeugen ergötzte, wie heute das Bergkind von Evolena? Nur würde das Spielzeug dort wohl einen Bison, hier eine Kuh darstellen.

In beiden Fällen kürzt das Hörnerpaar die Gesamtfigur in durchaus analoger Weise ab.

Als Parallelen aus neolithischer und späterer Zeit zu unseren Walliser Spielzeugkühen wäre auch denkbar gewesen, dass für die Kinder der Pfahlbauer ein Astragalus der damaligen Haustiere in gleicher Weise als Kuh und Rind beim Spiele gedient hätte, wie heute den Kindern von Lötschen.



a b

36. a) Prähistorische Darstellung von Rindern mit Pflug und Mann. Maraviglie Hoops, p. 53, fig. 20. — b) Spielzeugkuh von Evolena. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

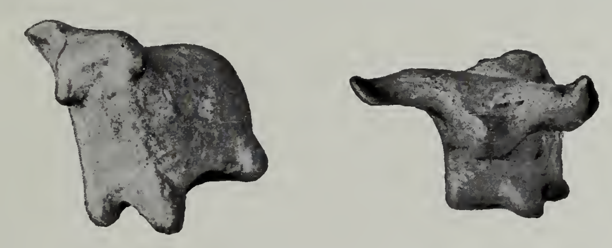
Der Beweis hiefür ist allerdings schwierig, er könnte nur geleistet werden, wenn sich an solchen Pfahlbauastragali als Stigma das oben genannte gebohrte Loch finden würde, durch welches eine Schnur gezogen werden kann. Herr Dr. H. Stehlin war so freundlich, die Bestände der Astragali aus der Phahlbauzeit im Basler Museum daraufhin durchzusehen, konnte aber nichts finden.

Immerhin sehen wir aus neolithischer Zeit doch Parallelen zu unserm Evolenatypus, indem Evans[1]) aus der Gegend der Maraviglie am Col di Tenda, einer alten Verkehrslinie zwischen Provence und Po, prähistorische Felsgravierungen aus neoli-

[1]) J. Evans, Die europäische Verbreitung primitiver Schriftmalerei und ihre Bedeutung für den Ursprung der Schreibschrift. In: Die Anthropologie und die Klassiker, Übersetzung von J. Hoops, 1910, p. 53, fig. 20.

thischer und Bronzezeit herrührend abbildet, wo Männer mit Ochsen, die Pflüge und Eggen ziehen, dargestellt sind. Die Ochsen sind hier auch von oben gesehen gedacht und als rechteckige Klötzchen ohne Beine dargestellt, an denen vorn ohne eigentlichen Kopf zwei Hörner angebracht sind, sie so als Kühe oder Ochsen markierend (Fig. 36). Sie gleichen so, wie Evans bemerkt, fast mehr Figuren von Käfern als Kühen.

Nicht weit entfernt vom Evolenatypus ist auch eine Spielzeugkuh aus Schipenitz in der Bukowina, einem neolithischen Töpfereiemporium, die ich mit anderm neolithischem Kinderspielzeug aus Thon, wie Schafe etc., in der prähistorischen Sammlung des naturhistorischen Museums in Wien sah und deren Abbildung ich der Freundlichkeit des Herrn Dr. Szambathy verdanke (Fig. 37). Auch hier sind neben dürftiger Andeutung



37. Neolithisches Kinderspielzeug aus Thon, Schaf und Kuh.
Schipenitz, Bukowina.
Prähistorische Sammlung, Naturhistorisches Hofmuseum, Wien.

des etwas defekten Kopfes vor allem die Hörner betont, immerhin ist der Leib auch etwas modelliert und sogar mit vier kurzen Extremitätenstummeln versehen, bewahrt aber doch noch eine Klötzchenform.

Was dieses Betonen der Hörner betrifft bei plastischen Nachbildungen des Rindes, so bemerkt Hörnes[1]), wie bei der Bronzeplastik der Hallstattperiode, wie auch sonst bei den häufigen Darstellungen des Rindes, welches bei ackerbautreibenden Völkern ein heiliges Tier war und reichliche symbolische Nachbildung erfuhr, neben der Darstellung der Gestalt vor allem der Kopfteil, resp. das Hörnerpaar allein, eine besonders wertvolle Abkürzung der Gesamtfigur darstellt.

Wir können also sagen, dass unsere Evolener Kühe und verwandte Typen die glyptische Ausprägung darstellen von kindlich-naiven, linearen Formanschauungen, wie sie seit alter prähistorischer Zeit nachweisbar sind. Es ist eine Art der

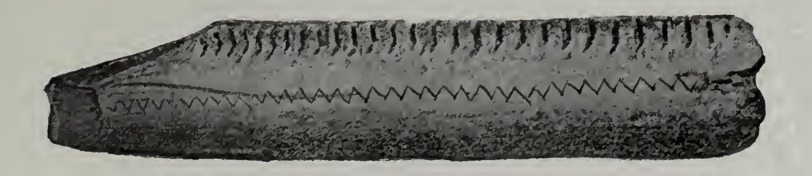
[1]) l. c. p. 500.

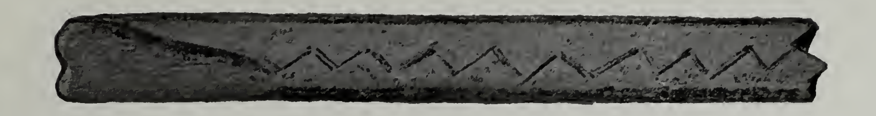
Tierdarstellung, wie sie bei Naturvölkern heute noch, besonders im Norden auf Knochen und Elfenbein, aber auch auf Häuten und Trommelfellen zeichnerisch, teilweise auch mit der Nebenbedeutung hieroglyphischer Bilderschrift, geübt wird und sich auf die schematische Hervorhebung des unbedingt typischen einer Tierform beschränkt, also hier des Gehörns und Geweihs mit Weglassung allen Beiwerks. Wir finden diese Art zu sehen beim fast zum Ornament verflüchtigten Bisonkopf, wie er auf die Wände paläolithischer Höhlen gemalt ist, bei den bronzezeitlichen Ochsen der Maraviglie zeichnerisch, wie bei den Spielzeugrentieren der Lappen und Samojeden, den Kühen der Ttschuktschen und denjenigen des Wallis und anderer Alpengebiete plastisch.

Ornamentik.

Im Val d'Hérens besteht oder bestand bis vor kurzem eine bodenständige Bauernkunst, die sich in geschmackvoller Ornamentierung verschiedener Haushaltungsgegenstände aus Holz, wie Schachteln, kleine Truhen, Kästchen, Holzgefässe, vor allem auch der bekannten Wiegen von Evolena gefiel. Diese Kunst der Ornamentik, die sich vor allem in schönen Kerbschnittarbeiten äussert — Keramik fehlt — zeitigte aber auch höhere Leistungen, wie mir in einem Bauernhaus in Evolena ein vom Grossvater der Besitzer geschnitzter, ausserordentlich schön gearbeiteter Kruzifixus bewies. Das Schnitzen schöner Stücke soll in dieser Familie heimisch gewesen sein. Unter den genannten Kerbschnittornamenten finden sich auch mehrere, die bei aller Naivität der sie ahnungslos schnitzenden Künstler auf uralte Motive zurückgehen. Das erste ist ein Salzgefäss von Villa in Form einer runden Schachtel (Durchm. 12,5 cm, Höhe 8 cm), deren Wandung aus zusammengebogenem Föhrenholz, deren Boden aus ausgefalztem Tannenholz besteht (Fig. 40[a]). Die umgebogene Wandung wird durch eine Bastnaht in gleicher Weise zusammengehalten, wie wir es noch bei Rinden- oder Holzgefässen arktischer Völker sehen. Um den obern Rand und Boden, sowie um die Mitte des Gefässes, läuft als Ornament in sauberer Kerbschnittarbeit je ein Zickzackband von zirka $1/2$ cm Breite. Ich muss gestehen, auch dieses Gefäss machte mir einen durchaus prähistorischen Eindruck, treffen wir hier doch in reinster Form auf eine uralte Art der Ornamentierung von

Gebrauchsobjekten, eine Art des Geräteschmucks, welche wir bis in die paläolithische Rentierzeit nachweisen können, und die sich auch heute noch auf Geweben und Gefässen von





38. Rentierhorn mit Zickzackornament, Laugerie-basse, Magdalénien. Girod et Massénat, pl. XVIII, fig. 4.

Naturvölkern findet, von den Töpfen der Andamanen bis zu den Mustern schön gewebter afrikanischer und asiatischer Stoffe (Fig. 38).



a

39 a. Topf aus dem Bronzezeitpfahlbau Wollishofen mit Zickzackband. Landesmuseum Zürich.

b. Pfahlbau-Topfscherbe unbekannter Herkunft. Museum Neuenburg.



39 b

Dieses Zickzack- oder Wolfszahnornament (chevrons) finden wir wie gesagt schon auf Knochen und Geweihstücken der Renntierzeit [1]). Hörnes [2]) glaubt, dass diese Zickzacklinien als erste Anfänge einer primitiven Ornamentik der Oberflächen-



a b

40 a. Salzgefäss aus Villa bei Evolena, mit Wolfszahn-Dekor. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

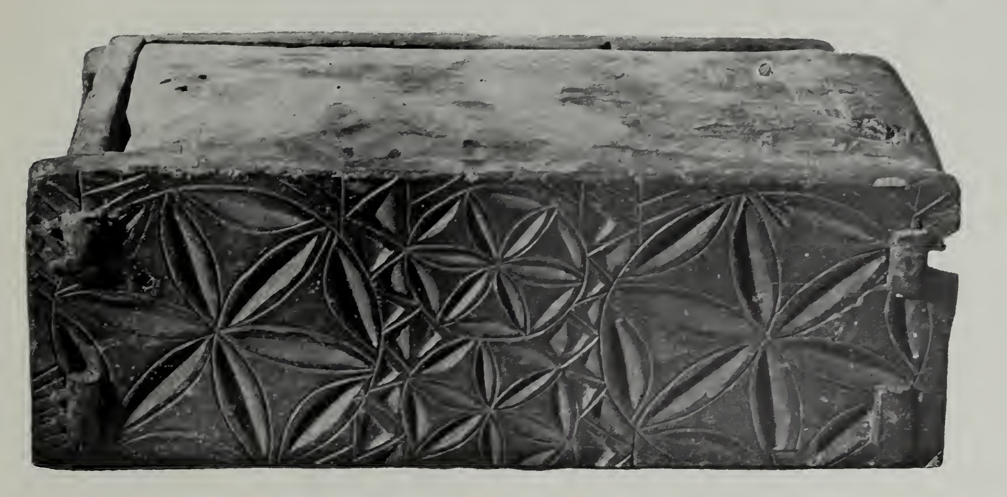
b. Topf der Bronzezeit, Pfahlbau Enge Zürich, mit Wolfszahn-Dekor in Kerbschnitt-Arbeit. Landesmuseum Zürich.

zeichnung von Tieren, den Haaren entnommen wurden und aus der Verbindung einzelner parallel gerichteter Striche als selbständige geometrische Dekoration sich entwickelten. Wir finden später dieses Zickzackornament in der Neolithik und

[1]) Vergl. z. B. Piette, l. c. pl. I. fig. 7 a, pl. XXXIX, fig. 4, u. A. m. — [2]) l. c., p. 34.

Bronzezeit weit verbreitet als Zickzackband der Bandkeramik, wie sie die Donau heraufkam in verschiedenen Variationen mit Schraffierungen; es findet sich auch prämykenisch und mykenisch in Cypern, Troya, Ägypten, Süd- und Südwest-Europa (Fig. 39).

Wahrhaft verblüffend gleicht in Dekor und Technik unserem Evolener Salzgefäss, das, man möchte sagen, fast photographisch ähnlich, ebenfalls in Kerbschnittechnik her-



41. Geschnitzte Kassette von La Sage bei Evolena mit Kerbschnitt-Ornamentik. Sammlung für Völkerkunde, Basel.

gestellte Band eines Topfscherbens, welches ich bei Anlass des Besuches der gegenwärtig bei der Tonhalle in Zürich ausgebaggerten bronzezeitlichen Pfahlbauwohnstätte sah (Fig. 40 b). Ich verdanke die Abbildung dieses Topfes sowie desjenigen von Wollishofen der Freundlichkeit des Herrn Dr. Viollier, diejenige des Topfscherbens von Neuenburg Herrn Dr. Vouga.

Besonders reichlich findet sich dann das Zickzackornament in der Hallstattzeit sowohl auf Metall als auch in der Keramik und lebt überhaupt in reichster Weise bis in die Gegenwart über alle Erdteile verbreitet. Wenn wir aber in unserer täglichen Kulturumgebung dieses so häufige Ornament völlig unbeachtet lassen, so werden wir uns, begegnen wir ihm in so rein und primitiv ausgeprägter Form in einem Milieu, wie Evolena, der uralten Wurzel wieder bewusst,

aus der heraus es ohne jede Continuitätsunterbrechung im Laufe der Jahrzehntausende entstand und sich bis heute über die Erde verbreitete.

Ein weiteres freilich viel jüngeres Motiv der Ornamentik im Kerbschnitt findet sich besonders auf Holzschachteln und



42. Romanische Truhe mit Kerbschnitt-Ornamentik.
Museum von Valeria, Sitten.

Kassetten, wie sie z. B. die Frauen brauchen, um für sie wertvolle kleinere Objekte aufzunehmen, in Form von meist mit einem Kreise umgebener Rosetten (Fig. 41). Allerdings sind die Arbeiten dieser Art aus dem 17. und 18. Jahrhundert bedeutend sorgfältiger ausgeführt, als die aus dem 19. Diese Schachtelornamente wurden, wie mir versichert wurde, meist von den Eigentümern selbst geschnitzt, ein Beweis einer wirklich im Volke lebenden künstlerischen Begabung, also echter Volkskunst.

Dieses Ornament können wir im Wallis und seiner Umgebung allerdings nicht prähistorisch, aber doch als mehr als 1000jähriges Ornament-Motiv historisch nachweisen, indem es sich, um nur weniges anzuführen, in Stein gearbeitet findet als merowingisch-karolingisches Ornament auf einem Ambon der alten Kirche in Romainmôtier[1]), dem 7. oder 8. Jahrh. angehörend. Dann begegnen wir ihm wieder auf einigen der berühmten, dem 13. Jahrhundert angehörigen, Truhen des Museums von Valeria bei Sitten (Fig. 42). Ausserhalb der Schweiz finden wir diese Rosette, um nur ein Beispiel zu nennen, ebenfalls im 13. Jahrh. an Grabmälern der Bogumilen in Bosnien und modern, als Produkt der Volkskunst durchaus ähnlich den Evolener Kästchen, auf einem Nähkörbchen eines Kuhländer Bauernhauses bei Prerau in Mährisch Ostrau[2]), auch sonst weit verbreitet in Europa bis Nordafrika. Der Kerbschnitt ist in der Tat eine uralte Kunst und nach Fechtner[3]) an den Küsten der Nord- und Ostsee schon seit prähistorischen Zeiten herrschend. Kerbschnitt-Ornamentik in Ton findet sich also, wie gesagt, bei uns in der Bronzezeit im Pfahlbau Enge-Zürich. Aus der Römerzeit kennen wir die schönen Kerbschnitt-Ornamente der terra sigillata, wie überhaupt diese Ornamentik in verschiedenem Material ausgeführt wird, wie in Ton, Stukko, Backstein, besonders aber in Holz, wo Kerbschnittdekor eine Menge von Kleingerät schmückt. Besonders aus Südeuropa, zumal aus Bosnien, sind ganz prachtvolle Stücke bäuerlicher Kerbschnitt-Ornamentik im Museum für österreichische Volkskunde in Wien zu sehen, wie Mangelbretter u. a. m. Für die Schweiz weist Stückelberg[4]) darauf hin, dass sich das Kerbschnitt-Ornament erhielt besonders in den Bergländern der heutigen Diöcesen Chur und Sitten, wo es eben auf einer Menge von Hausgeräten wie Truhen, Kästchen etc. angebracht ist.

Von dieser alten und für die historische Betrachtung ehrwürdigen Bauernkunst gilt eben, was Haberlandt[5]) sehr

---

[1]) A. Näf, Les phases constructives de l'église de Romainmôtier Anzeiger f. schw. Altkde. N. F. Bd. 7 (1915), p. 210 pl. XXI. — [2]) Ztschr. f. österr. Volkskunde (1903), Taf. III, Fig. 2. — [3]) A. Fechtner, Die Kunst der Holzbearbeitung bei Sachsen und Friesen. Zschr. d. Ver. f. Volkskunde 23 (1913), p. 365. — [4]) A. Stückelberg, Mittelalterliche Ornamentik im Bistum Chur. Schweiz. Archiv f. Volksk. 11 (1907), p. 104. — [5]) Ztschr. f. österr. Volkskunde (1907), p. 168.

zutreffend sagt: „Die Bauernkunst ist nicht bloss verspätete und altmodisch gewordene Bürgerkunst, sondern vielfach ein Überlauf der Quelle aller Kunst überhaupt, ein Seitenzweig des grossen Urstammes der allgemeinen menschlichen Kunstbetätigung. Im Dunkel gleichsam prähistorischer Zeitläufte überlieferte Traditionen sind in ihr erhalten oder verwaltet und ihr Kapital von Formen und Techniken ist kein blosses Almosen der höhern Kultur, sondern oft uralt treu bewahrter Besitz. Das Gleichnis des mundartlichen Charakters der Bauernkunst beleuchtet dieses Verhältnis vielleicht am deutlichsten."

Kesselkette.

In den meisten Häusern von Evolena, in den Sennhütten auf den Alpen, finden wir über dem einfach gebauten Herde, der auf einer viereckigen Basis aus grossen Steinplatten in einer Ecke steht, meist drei grössere rohe Steine, auf denen der grosse, früher meist bronzene Kochkessel aufruhen kann; dieser letztere ist an einer Eisenkette (Kesselhaken, Heli) über dem frei lodernden Feuer aufgehängt, die aus einem System von drei gedrehten Eisenstangen besteht, die durch zwei Ketten von vier Ringen verbunden werden und welche in die Haken am Ende der Stangen eingehenkt, je nachdem zur Verkürzung oder Verlängerung der ganzen Kesselkette dienen. Das oberste Stangenstück besitzt oben einen Haken zum Einhängen an der Decke, das unterste einen solchen zum Aufhängen des Bügels des Kochtopfs. Die Totallänge einer solchen Kette beträgt zirka 215 cm, wovon zirka 150 cm auf die geraden Stangenstücke und der Rest auf die Kettenglieder kommt. Diese Ketten sind heute also noch überall verbreitet und im Gebrauch. Woher diese offenbar alten und oft ausgezeichnet schönen Schmiedearbeiten im Val d'Hérens stammen, konnte ich nicht erfahren, jedenfalls wurden sie seit Menschengedenken nicht mehr im Tal gemacht. Im Val d'Anniviers wurde mir allerdings angegeben, dass z. B. in Vissoye heute noch vom Schmiede Kesselketten angefertigt würden. Eine Angabe von Evolena lautete, dass sie früher wahrscheinlich von Aosta hergebracht wurden, wo die Evolener nach alten Urkunden zwischen dem 14.—17. Jahrhundert über den Col du Mont Colon Handelsbeziehungen hatten. Man soll heute noch in Aosta den Markt-

platz der Leute von Evolena zeigen, sowie bei Prarayer-Ollonon die Stelle, wo sie ihre Maultiere anbanden.

Diese Kesselketten, die auch im Lötschental allgemein gebräuchlich sind, gehören heute wesentlich noch dem Alpengebiete an, sie waren früher auch im Jura weit verbreitet. In Prêles, Tessenberg, sah ich 1915 noch eine, die zeitweise noch gebraucht wird. Das Museum von Bern besitzt solche aus der Lenk und von Grindelwald, sie kommen im Berneroberland noch häufig vor in den Sennhütten. Seltener sind sie in Graubünden (Somvix, Engadin). Eine prächtige, mit vier untern Haken versehene Herdkette besitzt das Engadiner Museum in St. Moritz. Im Calancatale wieder sind sie heute noch allgemein im Gebrauch, und an ihrem untern Haken hängt dort noch wie zur römischen und zur vorrömischen Zeit der alt-ehrwürdige Kochtopf aus Lavezstein. Im Museum von Bregenz sah ich ebenfalls sehr schöne Exemplare aus dem Montafun und Walsertal im Vorarlberg stammend, wo sie heute noch von den Bauern beim Kochen der Polenta gebraucht werden.

Dieses altertümliche Herdgerät, die Kesselkette oder der Kesselhaken, kann ebenfalls auf einen alten, ununterbrochenen Stammbaum zurückblicken, der von der Prähistorie bis zur Jetztzeit führt. Wir kennen dasselbe genau in der heut noch gebräuchlichen Form seit der La Tène-Zeit, mit dem einzigen Unterschied, dass am untern Ende zwei durch Kettenringe bewegliche Stangen mit Endhaken in die zwei seitlichen Ösen des bronzenen Kochtopfes eingreifen, während die heutigen nur einen haben, an dem der Henkel des Topfes aufgehängt wird. Diese Endstange der neuern Kesselketten kann sich allerdings wieder unten in mehrere, bis vier fixe Haken auflösen (Somvix, Engadin).

Als ältesten Fund dieser Art bezeichnet Brenner[1]) eine mit einem transportabeln dreibeinigen Eisengestell (Höhe 150 cm) versehene Kesselkette, die in Dühren (Baden) gefunden wurde und im römisch-germanischen Museum in Mainz sich befindet. Sie gehört der mittleren La Tène-Zeit an. Andere der spätern La Tène-Periode angehörige Kesselketten wurden in Alteburg (Hessen) und Milseburg (Rhön) gefunden, einige weitere in Emmendingen. Ein prächtiges

[1]) E. Brenner, Zur Geschichte des Kesselhakens, Mainzer Zeitschrift 5 (1910), p. 50.

Exemplar aus La Tène selbst besitzt mit dem dazu gehörigen Bronzekessel das Museum von Neuenburg. In La Tène wurden überhaupt nach Gross[1]) mehrere Crémaillères gefunden, auch in der Zihl. So besitzt das Berner Museum drei offenbar dieser oder spätestens der römischen Zeit angehörende Ketten, welche bei der Juragewässerkorrektion gefunden wurden (siehe Tafel IV, Fig. 4—6). Neben diesen langen Ketten, deren Eisenstäbe eine Totallänge von 82 cm erreichen, wozu noch 10 Eisenringe kommen, beschreibt Vouga[2]) noch ein kleineres Stück aus La Tène mit nur einem Ring zwischen den drei gedrehten Eisenstäben. Ganz ähnlich diesen Ketten der La Tène Zeit sind dann römische Kesselketten, die wie die im Landesmuseum befindliche aus Wattwil stammende, nur etwas reicher gegliedert sind (vier sich folgende mit einer Kette von sechs Ringen verbundene gedrehte Stangenstücke) aber sonst die genau gleich schöne Schmiedearbeit zeigen wie die von La Tène. Auch sie haben unten zwei Arme, wo die Haken in die zwei Ösen des Kessels passen. Auch von verschiedenen Kastellen des Limes sind nach Lauffer[3]) solche römische Kesselketten bekannt.

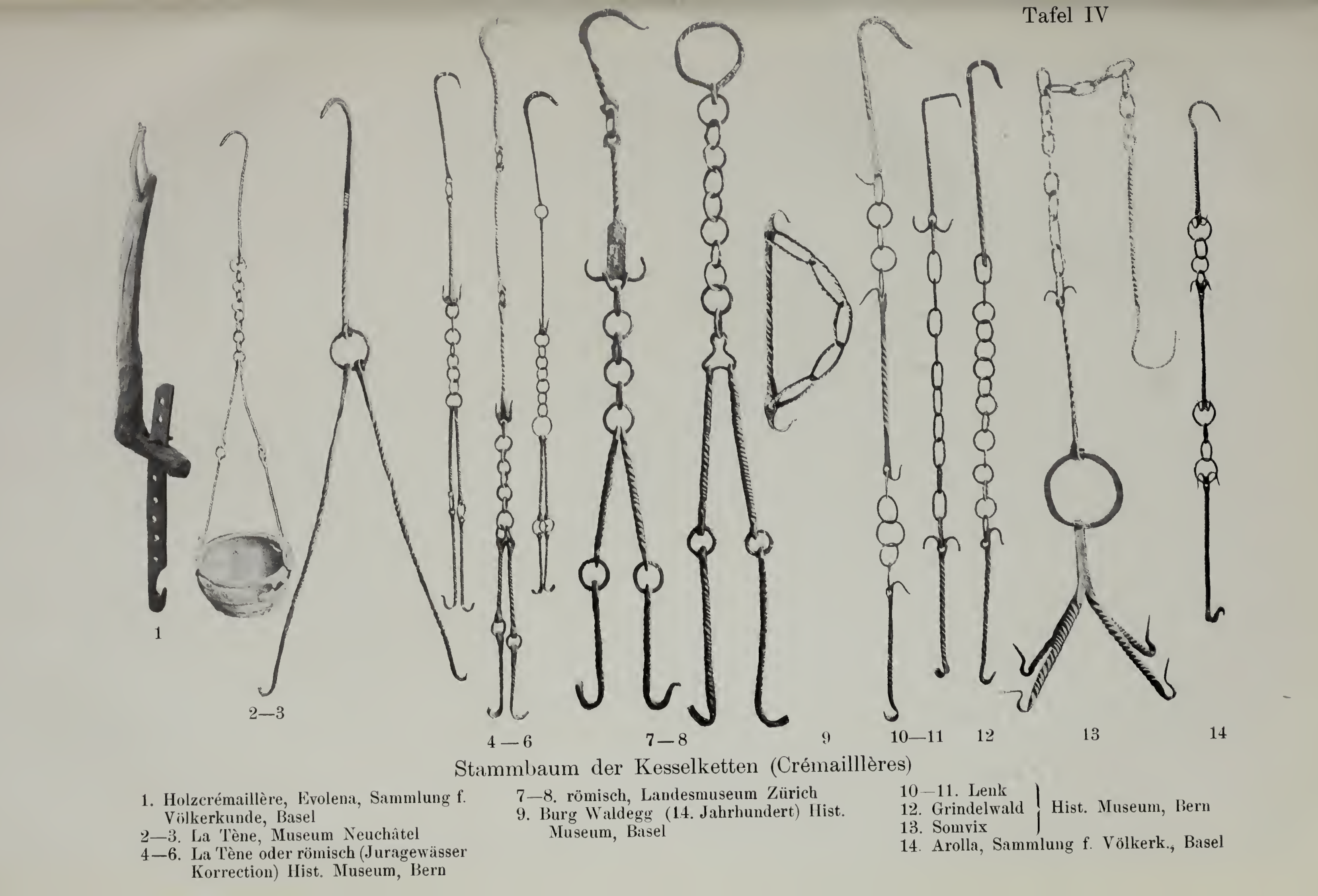
Aus dem Mittelalter werden Kesselketten erwähnt aus der Zeit Karls des Grossen im Capitulare de Villis im Jahre 816, in England in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts. Auch Wolfram v. Eschenbach erwähnt sie im Willehalm. Von Pavia sind sie 1320 beschrieben, und in den spätern Jahrhunderten sind sie ebenfalls überall im Gebrauch. Das historische Museum in Basel besitzt ein Stück einer eisernen Herdkette aus der im Jahre 1356 zerstörten Burg Waldegg im Leimental.

Sehr schöne, dem 15. Jahrhundert angehörige Exemplare finden sich in einem Kamin aufgehängt im Schlosse von Chillon. Später nahm der Kesselhacken auch noch andere Varianten der Form an, die uns hier nicht näher interessieren.

Neben diesen eisernen Ketten existierten wohl schon in frühester Zeit hölzerne Kesselhaken. Wenn Brenner sich äussert, die Verwendung hölzerner Kesselhaken werde

---

[1]) V. Gross, La Tène un Oppidum-helvète. Paris (1886), p. 44 u. pl. VIII, fig. 3; Ders., Les Protohelvètes. Berlin (1883), pl. VIII. — [2]) Vouga, Les Helvètes à la Tène, Neuchâtel (1885), p. 26. Pl. XVIII, fig. 17. — [3]) O. Lauffer, Herd und Herdgeräte in den Nürnbergischen Küchen der Vorzeit. Mittlgn. aus dem germanischen Nationalmuseum Jahrg. (1901), p. 24.



Stammbaum der Kesselketten (Crémailllères)

1. Holzcrémaillère, Evolena, Sammlung f. Völkerkunde, Basel
2—3. La Tène, Museum Neuchâtel
4—6. La Tène oder römisch (Juragewässer Korrection) Hist. Museum, Bern
7—8. römisch, Landesmuseum Zürich
9. Burg Waldegg (14. Jahrhundert) Hist. Museum, Basel
10—11. Lenk } Hist. Museum, Bern
12. Grindelwald } Hist. Museum, Bern
13. Somvix } Hist. Museum, Bern
14. Arolla, Sammlung f. Völkerk., Basel

durch europäische Stämme wie Letten und Huzulen bewiesen, so können wir hier auch für diesen Beweis das Val d'Hérens beifügen, wo ich aus Villa einen solchen sehr primitiven hölzernen Kesselhaken erhielt. Er besteht (vergl. Tafel IV, Fig. 1) aus einem roh zugeschnittenen, unten knieförmig abgebogenen teilweise noch berindeten Aststück, in welchem eine schlitzförmige Öffnung einem geraden mit 9 Löchern und am untern Ende mit einem hölzernen Haken versehenen Holzstück die Möglichkeit des Einstellens auf die gewünschte Länge durch einen eingesteckten Knebel gibt. Die Länge des obern Holzstückes beträgt 60 cm, des knieförmig abgebogenen 18 cm, des gelochten verschieblichen untern Stückes 52 cm, Breite 4,5 cm. Auch im Val d'Anniviers sind, wie mir an Ort und Stelle angegeben wurde, noch hölzerne Crémaillères im Gebrauch, die ein etwas anderes System repräsentieren, indem in zwei parallelen Hölzern spitze Zacken des einen in entsprechende Löcher des andern eingreifen.

Es ist sehr wohl möglich, dass die hölzerne Crémaillère noch an die Wurzel der eisernen zu setzen ist und dass sie in ähnlicher Form vor der Eisenzeit als Herdgerät bis in die Neolithik heraufreicht. Bei Agnoscierung von Holzstücken unbekannten Gebrauches wäre bei künftigen Pfahlbaugrabungen an diese Möglichkeit zu denken.

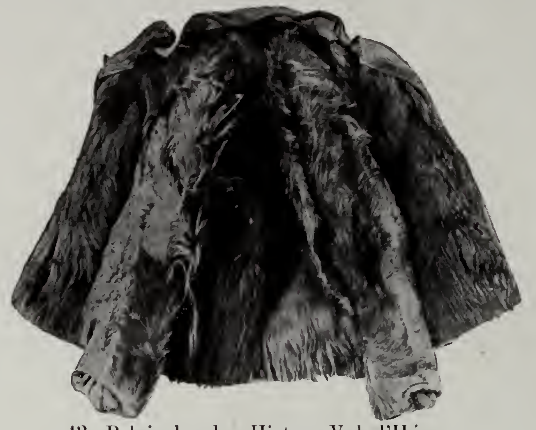
Der ganze Stammbaum der Kesselkette wird auf Taf. IV illustriert, wobei ich den Herren Direktor Wegeli vom hist. Museum in Bern, Dr. Viollier in Zürich, Dr. Vischer und Dr. Burckhardt vom hist. Museum in Basel für Überlassung der Photos meinen besten Dank sage.

Felljacke, Messer, Schaber, Scheere.

Neben den bis jetzt mehr entwicklungsgeschichtlich und systemweise besprochenen Gegenständen altertümlicher Art und Provenienz, seien noch kurz einige einzelne Objekte aufgeführt, die ebenfalls einen sehr archaistischen Eindruck machen.

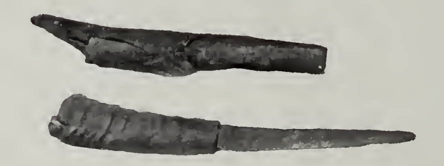
Felljacke. Jacke aus gelb und schwarzem Ziegenfell mit langen Ärmeln, wie sie früher die Hirten auf den Alpen des Val d'Hérens bei kalter und schlechter Witterung trugen, wie sie aber seit Jahrzehnten obsolet geworden sind. Die Jacke, 75 cm lang, mit den Haaren nach aussen, innen mit grober Sackleinwand gefüttert, gab wohl ausgezeichneten

Schutz gegen die Unbilden des Wetters. Die ethnographischen Parallelen, hier gegeben durch die Notwendigkeiten eines ähnlichen Milieu, des Hochgebirges und des hohen Nordens, ergeben sich massenhaft, wenn wir an die ähnlichen Pelz-



43. Pelzjacke der Hirten, Val d'Hérens
Sammlung für Völkerkunde, Basel.

kleider denken, wie sie die primitiven Völker der Arktis gebrauchen, die Eskimos, Lappen, Samojeden und die sibirischen Arktiker (Fig. 43).



44. Wettstein und Messer mit Griff aus Ziegenhorn.
Sammlung für Völkerkunde, Basel.



45. Messer mit Hirschhorngriff aus dem bronzezeitlichen Pfahlbau Mörigen.
Museum Schwab, Biel.

Diese Pelzkleider der der Witterung besonders ausgesetzten Hirten, die früher wohl sicher viel verbreiteter im Gebirge waren als jetzt, finden sich auch noch in den faunartigen Gewändern aus Ziegenfell der Hirten der Appenninen.

Solche Gestalten mögen wohl Böcklin Anstoss zu seinem Gemälde gegeben haben, wo Pan einen Hirten erschreckt.

Messer. Eine archaistische Technik, wie sie in ähnlicher Weise auf die Zeit unserer Pfahlbauer zurückgeht, zeigen dann Messer, wie sie noch selten in Evolena und Umgebung vorkommen, deren Griff aus Ziegenhorn besteht, wie bei den erstern aus Hirschhorn und z. B. bei den Eskimos heute noch aus Rentierhorn. So hat auch ein Wetzstein noch einen Griff aus Ziegenhorn. Solche Messergriffe kamen, wie mir ein Mann aus der Pruntruter Gegend mitteilte, in seiner Jugendzeit im Ajoie noch häufig vor, dürften jetzt aber auch verschwunden und obsolet sein wie in Evolena. (Fig. 44 und 45.)

Schaber. Ein hoch prähistorisches Gerät, ja eines der ältesten menschlichen Instrumente, aus früh-paläolithischer Zeit seinen Stammbaum herleitend, ist ein Objekt, welches ich bis jetzt noch nie gesehen hatte, ein Schaber, ein Racclоir, wie es der Eigentümer, ein Mann von Haudères, nannte, allerdings in modernerer Form. Dieser Schaber besteht aus einem unregelmässig viereckigen Stück (12 : 8,5 cm) von starkem, am untern Rande etwas geschärftem Eisenblech, welches mit breiter Dülle an einem 32 cm langen drehrunden Griff befestigt ist. Zur weitern Befestigung der Dülle am Griff dient noch ein herumgewundener Streifen Horn von einem Kuhhorn stammend. An der Basis des Griffs ist das Hauszeichen angebracht. (Fig. 47 a, p. 357.)

Dieser Schaber wurde, wie mir der Hauseigentümer sagte, früher bei den Hausschlachtungen gebraucht, um die Häute vom Fett zu befreien, ist also ein wirklicher Schaber in der paläolithischen Bedeutung des Wortes.

Er findet aber auch als eisernes Racloir eine prähistorische Parallele, auf die mich Herr Dr. Viollier im Landesmuseum aufmerksam zu machen die Freundlichkeit hatte.

Es findet sich dort ein Racloir aus La Tène, ebenfalls aus Eisen, ungefähr mit gleichem Quadratinhalt, nur ist das Stück Eisenblech hier nicht platt, sondern löffelförmig konkav gebogen; ein seitlicher Dorn am Hals griff genau wie bei Sensen aus La Tène im Holz ein, was auf einen längeren Holzstiel schliessen lässt (Fig. 46).

Das interessante Instrument eignete sich zweifellos ebenfalls vortrefflich zum selben Zwecke.

Dieser Schaber aus Haudères dokumentiert auch wieder die Walliser Wirtschaftsform, wo eben alles mit fast völliger Ausschliessung der Handwerker und des spezialisierten Gewerbes, im Hause selbst von der Familie hergestellt wurde, also auch das Zubereiten der Tierhäute.

Die nächsten heutigen ethnographischen Parallelen zu unserm Schaber haben wir in den in der Form ungemein variirenden Weibermessern, Schabern oder Ulo's der Eskimo,



46. Schaber von La Tène. Landesmuseum Zürich.

mit denen die Weiber die Seehunde sowohl zerlegen als die Häute schaben. Auch hier eine meist unten etwas leicht konvex gestaltete Klinge aus Eisen, früher aus Stein, die entweder direkt oder durch Mittelstück in einen meist hölzernen, früher auch aus Knochen gefertigten Handgriff eingelassen ist.

Ganz direkte Parallelen finden wir im Werk von Mason [1]), wo auch neben löffelförmigen Schabern solche von den amerikanisch-arktischen Eskimos aus Alaska abgebildet sind mit geradem 18 engl. Zoll langem Stiel aus Holz- oder Rentierhorn, in den unten eine irregulär viereckige Klinge aus Stein oder Eisen eingelassen ist (Fig. 47).

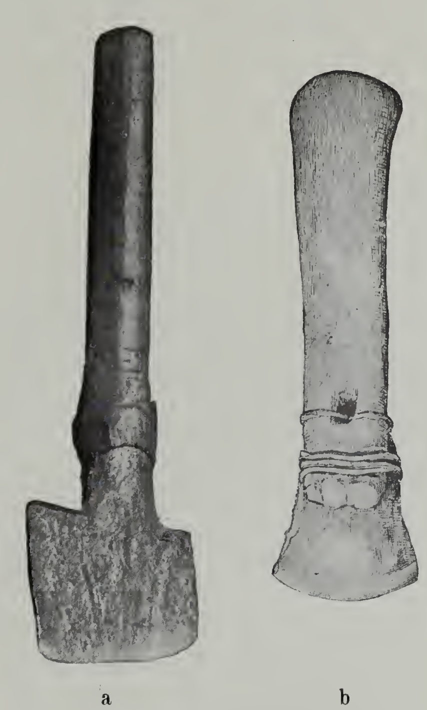
Wir sehen also auch in diesem einfachen und doch altertümlichen Geräte von Haudères eine Reliktenform mit direkter prähistorischen und ethnographischen Parallelen.

Scheere. Als letztes Objekt, welches seit der la Tène-Periode in Form und gewiss wohl auch im Gebrauch völlig

---

[1]) T. Mason, Aboriginal Skin Dressing. Smithsonian Institution, Report of the National Museum (1888—1889), plate LXXI fig. 1 a LXXX fig. 3.

unverändert geblieben ist, müsste noch die heute nicht nur im Wallis, sondern weit verbreitete Scheere angeführt werden, wie sie zum Scheeren der Schafe gebraucht wird. (Fig. 48). Sie entspricht, wie Figur 48 zeigt, in einem Exemplar von Haudères (die Scheere wurde in Sitten gekauft, wohin sie durch Import gelangte) durchaus der von Gross[1]) und Vouga[2]) abgebildeten Scheere aus La Tène, wie solchen aus römischer und Völkerwanderungszeit.



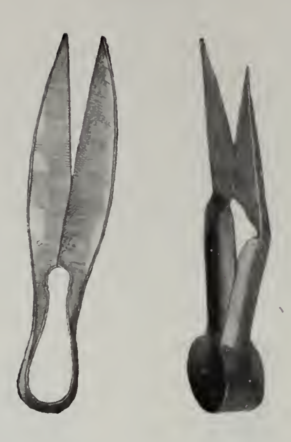
a b

47 a. Schaber aus Haudères bei Evolena.
Sammlung für Völkerkunde, Basel.
b. Schaber der Eskimo von Alaska.
Nach Mason.

Hausbau.

Bei den so mannigfachen ergologischen Beziehungen des Wallis zu früheren und primitiven Kulturzuständen ist es wohl kaum verwunderlich, wenn wir auch im Haus und Hausbau altertümliche Züge finden. Von einem Zentralstück des Walliser Wohnhauses wie der Sennhütte, vom Herd resp.

[1]) V. Gross, La Tène un Opp. Helv., pl. VIII fig. 3. — [2]) Vouga, l. c. pl. XIV fig. 9.



a b

48 a. Scheere von La Tène. Museum Neuenburg.
b. Scheere von Haudères.
Sammlung für Völkerkunde, Basel.



49. Kerbbalken als Treppe. Ayer, Val d'Anniviers. Phot. L. R.

dessen Repräsentanten, dem Kesselhaken, der oft ein wahres Prunkstück darstellt, war oben schon die Rede. Ohne hier auf weitere Einzelheiten des Walliserhauses einzugehen, sei hier nur auf zwei altertümliche Reste hingewiesen mit reichlichen ethnographischen und prähistorischen Analogien.

Das eine ist der Kerbbalken statt der Treppe, d. h. die Anordung, dass statt der Treppe einfach an einem schräggestellten dicken Balken durch tiefe Einkerbungen Stufen hergestellt werden. Ein solcher Kerbbalken (30 cm breit) führt z. B. in Ayer im Val d'Anniviers (auch in Grimenz existieren noch solche) bei einem Speicher vom Parterre in's Obergeschoss und enthält sechs Stufen (Fig. 49). Es kommen



50. Pfahlbau-Speicher mit Kerbbalkentreppe. Riontal, Kaukasus.
Phot. v. C. Keller.

überhaupt im Val d'Anniviers in verschiedenen Dörfern noch solche Treppen vor, doch immer nur an Speichern, nicht an Wohnhäusern. In andern Walliser Tälern erinnere ich mich nicht, diese altertümliche Einrichtung noch gesehen zu haben, doch waren sie früher auch anderwärts noch gebräuchlicher als jetzt. Solche Kerbbalken sind auch heute noch im bernischen Dorfe Ersigen und seiner Umgebung wie in Ober- und Niederösch zu sehen.

Die ethnographischen Analogien dieser zweifellos sehr altertümlichen Einrichtung, die wohl auch schon bei den Pfahlbauern üblich war, sind reichlich. Im Kaukasus sind

solche Kerbbalken in etwas anderer Anordnung ebenfalls an auf Pfählen stehenden Speichern angebracht[1]) im Kodor und Rionthal (Fig. 50). Sehr verbreitet sind dann die Kerbbalkentreppen im Sundaarchipel, wo sie zum Verkehr zwischen den einzelnen Etagen der dortigen Landpfahlhäuser mit den



51. Pfahlbau mit Kerbbalkentreppe aus Celebes.
Phot. F. Sarasin.

Leitern die Regel bilden. Ein gutes Bild eines solchen Kerbbalkens gibt die dem Sarasin'schen Reisewerk entnommene Abbildung eines Hauses am Fluss Tovàre in Zentral-Celebes[2]) (Fig. 51).

Wir finden in manchen Tälern des Wallis auch in der Bauart noch andere altertümliche Züge. Ich denke hier an die bekannten Walliser Speicher, die auf kurzen Holzsäulen mit den sog. Mäuseplatten stehen.

Es sind ja diese Speicher, wie sofort einleuchtet in der Tat kleine Pfahlbauten; wenn auch die Stützen, auf denen

---

[1]) C. Keller, Studien über die Haustiere der Kaukasusländer. Neue Denkschriften der Schweiz. Naturf. Gesellschaft. Bd. 40 (1913), Taf. I. — [2]) P. u. F. Sarasin, Reisen in Celebes. Wiesbaden (1905), Bd. II, p. 91.

sie stehen, meist nur niedrig sind, gibt es meist auf Abhängen auch ganz gehörig hohe, oft auf ganzen Teilen von Baumstämmen ruhende und „zweistöckige" Stützsysteme, so dass der Boden des Speichers bis über Mannshöhe über dem Erdboden ist (Fig. 52). Ich habe deshalb, ausgehend von der



52. Walliser „Pfahlbauspeicher", Eisten, Lötschental.
Phot. L. R.

gewiss unbestreitbar richtigen Ansicht von P. Sarasin [1]), dass Europa während der Neolithik und Bronzezeit nicht nur in Seen und Flüssen, sondern wie aus Analogie mit dem malaiischen Archipel zu schliessen sei, auch auf dem trockenen Lande mit Pfahlhäusern bestanden war, schon vor Jahren

[1]) P. Sarasin, Über die Entwicklung des griechischen Tempels aus dem Pfahlhause. Ztsch. f. Ethnol. (1907), p. 61.

die Vermutung ausgesprochen[1]), dass wir wohl im Walliser Speicher noch den letzten, jetzt noch lebenden Rest des neolithischen Pfahlbaus auf dem festen Lande zu erblicken haben. Das notabene vom Menschen bewohnte Pfahlhaus erhielt sich nach Sarasin in Europa bis etwa 1000 a. Chr. und zerstreut noch viel später, so in Ungarn noch zur Zeit der Kriege Trajans.

Es wäre also bei dem ungeheuren Konservatismus, den wir gerade in der Ergologie des Wallis immer wieder ausgesprochen sehen, durchaus nicht verwunderlich, wenn eine solche alte unbewusste Tradition mit solcher Bauart noch in Verbindung zu bringen wäre. Allerdings handelt es sich hier nicht um menschliche Wohnungen, sondern um Speicher, bei denen mir aber das Motiv, warum sie auf Pfähle gesetzt wurden nicht nur im Mäuseschutz durch Deckplatten (die übrigens oft fehlen) sondern tiefer zu liegen scheint. Auf der Alp Barneusa oberhalb Zinal, sowie auf Sorebois ruhen (wie ich ebenfalls schon hervorgehoben habe)[2]) einzelne der an der Peripherie der dort typischen Viehpferche stehenden Gebäude hinten auf der den Pferch umgebenden Steinmauer, vorn aber, und zwar auf ebenem Boden, auf dicken $1^1/_2$ Mannshöhe hohen rohen Baumstämmen. Ein solches Halbpfahlhaus auf Barneusa wird nun noch, wie ich im Sommer 1915 wieder nachweisen konnte, über die Sommerzeit von der Hirtenfamilie bewohnt. Es soll, wie mir von Hirten der nächstliegenden Alpen versichert wurde, das einzige bewohnte Pfahlhaus sein und wurde als „Maison sur Colonnes“ als Besonderheit hervorgehoben. Auf die Frage nach dem Zwecke dieser Bauart für ein Wohnhaus wurde mir geantwortet, „pour être au-dessus des saletés“, also genau dieselbe Antwort, welche die eingeborenen Bewohner der Pfahlhäuser im Matannasee in Celebes den Herren Sarasin erteilten, auf die Frage, warum sie Pfahlbauten errichteten, wenn erstere sagten, „es sei wegen des Schmutzes“.[3]) Wir dürfen also in diesem bescheidenen Pfahlhaus einer entlegenen Walliseralpe den ehrwürdigen letzten ausklingenden Rest einer uralten in prähistorischem Boden ruhenden Bausitte unseres Landes sehen.

Eine heute noch lebende nicht allzuferne Parallele würde auch hier nicht fehlen und zwar typischer Weise wieder im

---

[1]) L. Rütimeyer, Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental, Globus 91 (1907), p. 218. — [2]) L. c. p. 217. — [3]) P. u. F. Sarasin, Reisen in Celebes. Bd. I (1905), p. 306.

Gebiete eines Hochgebirges, im Kodor und Riontal des Kaukasus, ein weiterer Beweis, wie prähistorische Ergologien, so gut wie früher manche Vertreter der Tierwelt der Ebene sich vor dem andringenden Verkehr ins Gebirge zurückziehen und dort oft zu unserer grössten Überraschung noch weiter leben. Keller[1]) beschreibt nämlich alte Pfahlbauten, die er im Kodortale gesehen hatte, in deren Umgebung sogar noch das Torfrind und das Torfschwein unserer schweizerischen



53. Pfahlbauhaus aus dem Kodortal, Kaukasus.
Phot. v. Prof. Egger.

Pfahlbauten als altertümliches Staffage dienten. Er bildet allerdings Pfahlbauspeicher ab, aber eine selbstgemachte typische Photographie eines menschlichen Wohnhauses als Pfahlbau, bei dem eine Treppe zu den auf Pfählen stehenden, mit einer Art Vorlaube versehenen Wohnräumen führt, während der unterhalb zwischen den Pfählen liegende Raum grösstenteils nicht eingeschalt ist, verdanke ich der Freundlichkeit des Herrn Prof. F. Egger (Fig. 53).

Auch im etwas südlicher gelegenen Riontale, dem Gebiete des Kolchischen Phasis der Alten, bestehen heute noch, wie dies einst Hippokrates von dieser Gegend berichtet, von Menschen bewohnte Pfahlbauhäuser. Diese mingrelischen Pfahl-

---

[1]) C. Keller, l. c. p. 7, Taf. I, fig. a und b.

häuser, die ebenfalls von einem überdachten Balkon umgeben sind, erwähnt v. Hahn [1]), wobei als Motiv dieser Bauart Schutz vor Feuchtigkeit angegeben ist. Dabei stehen ebenfalls auf Pfählen korbartig geflochtene Behälter für Mais und andere Vorräte.

Ob der gegenwärtig „in den Weiden" bei Thayngen in Untersuchung begriffene neolithische Pfahlbau ein Landpfahlbau war, oder, worauf der moorige Untergrund hinzuweisen scheint, halb oder ganz s. Z. in einem Sumpf oder See errichtet war, werden genauere geologische Untersuchungen aufzeigen.

Masken und Maskengebräuche.

Ich habe 1907 eine Studie veröffentlicht [2]) über jene im Lötschental noch lebenden, einen überaus primitiven und wilden Charakter tragenden Masken und Maskengebräuche, welche wie ähnliche, je länger je mehr obsolet werdende Gebräuche, wie die Perchtenläufe, speziell die „schiachen" Perchten, in Pongau und Pinzgau, überhaupt in den bayerischen und österreichischen Alpenländern, sich noch erhalten haben. Diese Gebräuche erscheinen uns, wie ich mich damals ausdrückte, wie Fetzen einer früher weithin verbreiteten Kulturschicht, die nun in Folge der erodierenden Wirkungen neuerer Kulturströmungen grossenteils verschwunden ist, einer Kulturschicht, deren ethnographisches Leitartefakt eben die Masken und die Maskengebräuche sind. Es war mir nun von Interesse, nach fast 10 Jahren an Ort und Stelle nachzusehen, ob diese alten Sitten im Lötschental sich noch erhalten haben. Dieses Tal ist jetzt, vom volkskundlichen Standpunkte aus muss man sagen leider, durch die Lötschbergbahn den weitesten Kreisen erschlossen, während es früher von drei Seiten nur über Gletscherpässe zugänglich, eines unserer abgelegensten Alpentäler gewesen war und wohl deshalb so viel altertümliches bewahrt hat. Die von mir im Sommer 1915 an Ort und Stelle vorgenommene Nachfrage ergab glücklicherweise, dass dieser uralte Volksbrauch mit Ausnahme von 1915, wo er wegen des Krieges verboten war (er war

[1]) v. Hahn, Bilder aus dem Kaukasus (1900), p. 277 und 329; Ders., Neue Kaukasische Reisen und Studien (1911), p. 10. — [2]) L. Rütimeyer, Über Masken und Maskengebräuche im Lötschental (Kt. Wallis), Globus, Bd. 91 (1907), p. 201 u. 213 ff.

schon früher einmal von der Geistlichkeit als „heidnischer Gebrauch“ verboten gewesen, aber seit 1902 wieder gestattet worden) noch in alter Form durchgeführt wird, jeweilen Montag und Dienstag vor Aschermittwoch an den Nachmittagen, so besonders in Kippel und Blatten (Fig. 54).



54. Kostüm der Roitscheggeten, Blatten, Lötschental.
Sammlung für Völkerkunde, Basel.
Phot. Dr. Schönberger.

Die ledigen Burschen springen an diesen Tagen noch herum, angetan mit ihren meist vom Eigentümer selbst aus freier Hand ohne viel Vorzeichnung aus einem Arvenholzklotz geschnitzten Masken, die meist mit einem Gehänge aus Ziegenfell versehen sind, angetan mit schwarzen oder weissen Schaffellen, in der Hand einen Stock, wozu oft ein alter Flösserhacken dient, um den Leib einen Gürtel, an den Kuhglocken, Treicheln gehängt werden, die beim Herumspringen der Burschen, was unter Gebrüll „wie der Teufel oder wie ein Muni“ geschieht, laut schellen (Fig. 55). Früher schlossen sich Frauen und Kinder beim Herannahen der maskierten „Roitscheggeten“,

so genannt, weil man den Kindern sagte, sie kämen aus russigen Kaminen, in die Häuser ein, was jetzt noch besonders in Kippel zu geschehen scheint. Eventuell wurden die in die Häuser



55. „Maskentänzer", Lötschental.
Phot. Dr. Schönberger.

dringenden Maskierten dort mit Fleisch und „Nidlen" regaliert; gebettelt oder gar geraubt wird nicht, wie dieses früher bei den höchst interessanten Bräuchen der „Tüfel" der alten Wiler Fastnacht[1]) der Fall war, wo das „Putzenrecht" anerkannt war, eigentlich ein Recht auf Raub und Plünderung durch die Maskierten in Bäcker- und Metzgerläden. Auch das neuestens

[1]) H. Baumberger, St. Galler Land, St. Galler Volk. Einsiedeln (1903), p. 109.

von Manz[1]) beschriebene Fleischstehlen der Sarganser Knabenschaften am Donnerstag vor Fastnachtsonntag gehört hieher.

Ein sehr interessantes, bis jetzt anscheinend unbekanntes, bei diesen Maskengebräuchen früher bis vor 30—40 Jahren



56. „Maskenspritze“ und gehörnte Maske, Kippel, Lötschental.
Sammlung für Völkerkunde, Basel.

zur Verwendung gekommenes Objekt erhielt ich neulich aus dem Lötschental in Form einer Art von Spritze. Das alte Gerät, welches in seiner Primitivität zunächst fast als afrikanisches Ethnographicum imponierte, besteht aus einem konischen holen, 47 cm langen, mit seitlichem Griff versehenen Holzstück, in dessen röhrenförmiger Höhlung ein früher offenbar durch Lederdichtung geführter Spritzen-

[1]) W. Manz, Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes. Schweiz. Ges. f. Volkskunde, Basel (1916), p. 31.

stempel in Form eines zylindrischen Holzstabes auf und ab bewegt werden kann. Die Vorderfläche zeigt höchst typisch, dass das merkwürdige Objekt zu den Maskenbräuchen gehört, eine aus Leder hergestellte kleine Maske, ähnlich den grossen, mit Haarschnauz unter der Nase als Dekor. Die Spritze wurde, nach den mir gewordenen Informationen, früher ausschliesslich bei den Maskenumzügen gebraucht, um die in den verschlossenen Häusern zum Fenster hinaussehenden Frauen und jungen Mädchen zu spritzen (Fig. 56). Es kamen dabei verschiedene Flüssigkeiten zur Anwendung, wie aufgeschwemmter Kaminruss, Jauche und, wenn es zu haben war, Blut, welch letzteres wohl auf sehr alte Erinnerungen hinweist. Es scheint sich hier wohl um einen Fruchtbarkeitsritus durch Anspritzen der Frauen gehandelt zu haben, einen Ritus, dessen weite Verbreitung ja bekannt ist.

Was die Masken selbst betrifft, so konnte ich neben den früher schon von mir beschriebenen Typen [1]) einige neue sammeln. So zwei mit Ziegenhörnern versehene, eine angeblich zirka 100 Jahre alte von besonders sorgfältiger Arbeit und roter Bemalung, und zwei neuere, nicht aus Arvenholz, sondern aus Lerchenrinde geschnitzte, von denen die eine ebenfalls mit ausgeschnitzten Hörnern versehen ist. Eine sehr primitiv und wüst aussehende Rindenmaske aus Kippel ist aussen angekohlt, offenbar um so recht den Typus der „Roitscheggeten“ (Rauch, Russ) zu markieren (Fig. 57). Tiermasken, wie im bayrisch-österreichischen Alpenland, kommen im Lötschental nicht vor. Aus andern Wallisertälern war es mir trotz vielfacher Nachfrage seit Jahren nicht möglich, Masken nachzuweisen. Wohl aber scheinen Holzmasken von ähnlicher Primitivität und Wildheit, wie ich einer mündlichen privaten Mitteilung entnehme, in einigen Dörfern am Fusse des Pilatus vorzukommen oder noch vor kürzerer Zeit vorgekommen zu sein. Im übrigen sei über das Vorkommen von Masken in der Schweiz auf den Aufsatz von E. Hoffmann-Krayer [2]) verwiesen. Die neuesten von Manz [3]) aus dem Sarganserlande, Flums, Berschis, erwähnten und abgebildeten Holzmasken — Fastnachts-„Butzi“-Masken — von denen das Basler Museum für Volkskunde ebenfalls wie von den Lötschentalern eine an-

---

[1]) l. c. vergl. die farbige Tafel. — [2]) E. Hoffmann-Krayer, Einige schweiz. Masken und Maskenbräuche. Die Schweiz, Jahrg. 1 (1897), p. 506. — [3]) l. c. Tafel I—V.



Masken der Roitscheggeten, Blatten und Kippel, Lötschental
Sammlung für Völkerkunde, Basel



Masken der Roitscheggeten, Blatten und Kippel, Lötschental
Sammlung für Völkerkunde, Basel

sehnliche Sammlung besitzt, sind im Ganzen viel moderner und glatter gehalten. Einige stellen hier Tiermasken dar. An die Lötschentaler punkto Wildheit erinnert dann wieder die „Gemeindelarve“ von Wallenstadt.

Bei erneuten Nachfragen über den Ursprung dieser Maskenbräuche im Lötschental, wurde mir von alten erfahrenen Leuten übereinstimmend mit den vor ca. 10 Jahren gesammelten Berichten gesagt, man nehme an, dass sie von den „Schurtendieben“ herstammen, die angeblich etwa im



57. Angekohlte Maske aus Lerchenrinde (Kippel).
Sammlung für Völkerkunde, Basel.

15. Jahrhundert im „Dietrich“ hausten, einer kleinen Waldlichtung in den Wäldern der Südseite des Lötschentales, gegenüber dem Ostausgang des Dorfes Wiler. Es sind dort jetzt noch Mauerreste alter Hofstätten vorhanden. Schurte heisst kurzer Rock, und der Name Schurtendiebe dürfte wohl herrühren von den kurzen Schaf-Pelzen, wie sie heute noch von den Maskierten getragen werden. Weiter wird berichtet, wie diese Schurtendiebe mit Holzmasken versehen, nächtlicherweise in die Dörfer einbrachen und Korn und anderes raubten

und stahlen. Sie wurden geschildert als eine organisierte Räuberbande, in deren Bund nur aufgenommen wurde, wer bei einer bei Blatten gelegenen Stelle den wilden Talbach, die Lonza, mit einer Last beladen, überspringen konnte.

Der „Dietrich“ soll die Stelle des Tales sein, wo sich in der Vorzeit die ersten Lötscher ansiedelten.

Ich möchte also nochmals auf Grund der neuen Informationen, sowie auf demjenigen meiner frühern Ausführungen und herbeigezogenen reichlichen europäischen und aussereuropäischen Parallelen meine damals geäusserte Auffassung bestätigen, dass wir es hier bei dieser wie ein alter Findlingsblock in unsere Kultur ragenden Erscheinung in jener legendarischen „Räuberbande“, von der die heutigen Maskenbräuche direkt abzuleiten sind, mit Riten von Geheimbünden und Altersklassen zu tun haben. Die Mitglieder dieser Verbindungen lebten wohl im gewöhnlichen Leben unter ihren Angehörigen in den Dörfern, hatten aber in den Wäldern ihre Mysterien und Versammlungsplätze (vergl. die Männerhäuser Melanesiens, das Knabenhaus der Sarganser Knabenschaften (Manz)[1]) etc.) und machten von hier aus unter dem Schutze verhüllender Masken (Masken stehen im Zusammenhang mit der Dämonenwelt) vielleicht ursprünglich auch in Verbindung mit manistischen Vorstellungen zu gewissen Kultzeiten, mit Geistergewalt versehen, ihre Plünderungszüge in die Dörfer Die Einzelheiten des Bildes, die Masken, der Lärm (gewöhnliche Diebe pflegen ihre Anwesenheit nicht durch Läuten mit Kuhglocken anzuzeigen!), die Flucht der Frauen und Kinder, das früher übliche Rauben und Plündern, die Organisation, der nur ledige Burschen angehören dürfen, entspricht, abgesehen von ähnlichen noch vielfach erhaltenen europäischen Knabenschaften und Maskenbräuchen durchaus den weitverbreiteten westafrikanischen und melanesischen Geheimbundbräuchen. Wir brauchen nur statt Kamerun, Neu Pommern oder Banks Inseln Lötschenthal zu setzen, um sofort die gleiche, einen grossen Teil der Erde umspannende Kulturschicht zu erkennen.

Von Fruchtbarkeitsriten, wie sie mit diesen Bräuchen so vielfach verbunden waren, lässt sich ausser jenem Gebrauch der Spritze gegenwärtig nichts mehr erkennen. Speziell ist die sonst öfters nachweisbare Anschauung, dass bei Auftreten zahl-

---

[1]) l. c. p. 5.

reicherer Maskierter etwa die Ernte besser würde, völlig unbekannt.

Wie weit solche Maskenbräuche auch in unserem Europa in uraltem Boden wurzeln, ist erst in den letzten Jahren klar geworden durch Abbildungen maskierter Menschen, die vor allem Breuil[1]) aus paläolithischen Fundorten aus Südfrankreich und Spanien beschrieben hat. Es finden sich hier auf Stein und Knochen Maskierte, meist Tiermasken, deutlich dargestellt.

Welche Schlüsse dürfen wir nun aus den oben besprochenen Parallelerscheinungen von primitiven Objekten und Gebräuchen aus dem Wallis und solchen der Prähistorie oder gegenwärtiger fremder ethnographischer Provinzen ziehen? Haben wir hier gewisse Convergenzerscheinungen anzunehmen, selbständige Entstehung infolge ähnlichen Milieus oder gleichartig vorhandenen äussern Materiales, entsprechend den von Bastian angenommenen menschlichen Elementargedanken, oder handelt es sich um ergologische Kulturzusammenhänge durch direkte Übertragung im Laufe der Jahrtausende? Es sind dies ja die bekannten, so vielfach diskutierten Zentralprobleme der vergleichenden Ethnographie. Obschon nach meiner Ansicht bei der Deutung von Objekten der materiellen Kultur beide Möglichkeiten vorhanden sind und eine selbständige Entstehung an verschiedenen Stellen der Erde zu verschiedenen Zeiten der geschichtlichen menschlichen Entwicklung in jedem Einzelfalle zu erwägen ist, wird doch wohl sicher die Übertragung durch Kulturzusammenhänge, Wanderungen und Völkerbewegungen und somit eine direkte Kontinuität der Herstellung und des Gebrauches solcher Objekte in weitaus der Mehrzahl der Fälle das wirklich erklärende Moment sein. Selbstverständlich braucht mit dieser ergologischen Kontinuität nicht zugleich eine anthropologisch-somatische einherzugehen. Wie weit solche ergologischen Wanderungen und Übertragungen von Geräten und Formen gehen können, darauf hat unlängst v. Luschan[2]) hingewiesen, wenn er

[1]) Capitan, Breuil, Bourrinet, Peyroni, Observations sur un bâton de commandement orné de figures animales et de personnages semi-humains, Revue de l'École d'Antropologie de Paris (1909), p. 72, Fig. 11. Vergl. auch Weule, Ein Ausflug in die Diluvialhöhlen Nordspaniens, Jahrb. d. städt. Mus. f. Völkerkunde zu Leipzig Bd. 6 (1913/14), p. 99 Abbildg. 12. — [2]) v. Luschan, Prähistorische Zusammenhänge zwischen Europa und dem tropischen Afrika, Korrespbl. der D. Ges. f. Anthropol., Ethnol. u. Urg. (1911), p. 65.

aufzeigt, wie erzgegossene Armbänder, Schwerter und Spiralornamente aus Adamaua und Kamerun in ihrer Form an die alte europäische Bronzezeit erinnern und wie im tropischen Afrika noch Formen vorhanden sind — ich möchte hier auch an gewisse Holzbecherchen vom Kassai erinnern, die genau solchen aus Hirschhorn unserer Pfahlbauten gleichen — die bei uns schon vor Jahrtausenden durch andere verdrängt wurden.

Diese Dinge haften, wenn sie in die ungeheuer konservative Ergologie primitiver oder abgelegener Volksstämme, besonders auch der Gebirgsgegenden, gelangt sind, Jahrtausende lang zäh und unveränderlich fest.

So möchte ich für das Besprochene in erster Linie annehmen, dass die vorliegenden, aber bei den heutigen Verkehrsverhältnissen in raschem Verschwinden begriffenen und deshalb in den Archiven der Museen sorgfältig zu sammelnden Objekte primitiven und archaistischen Charakters ihre Wurzeln tief in den Urgrund der Prähistorie hineinsenken. Sie flössen dem aufmerksamen Beobachter, wenn er sie auf dem Boden unseres eigenen Landes gewahrt, bei all ihrer Unscheinbarkeit ein Gefühl einer gewissen Ehrfurcht ein, welches, ich möchte fast sagen demjenigen etwas ähnlich ist, wenn er beim Besuche eines primitiven Menschenstammes der Tropen — ich denke hier persönlich an die Weddas in Ceylon — sich plötzlich den Anfängen aller menschlichen Kultur direkt und unvermittelt gegenübergestellt sieht.

Beschreibung einer Hochzeit in New York.

Von Frau A. Sarasin-Von der Mühll, Basel.

Die „Beschreibung“ gilt für ein eng begrenztes Gebiet. Alle Fremdenkolonien der Millionenstadt sind auszuschalten, denn sofern sie nicht amerikanisiert wurden, haben sie ihre eigenen Gebräuche beibehalten: ich erinnere nur an den Polterabend, der in jeder echt deutschen Sippe der Hochzeit voraufgeht, den echten New Yorkern aber als ein Unding erscheint. Ferner gilt alles unten Gesagte nur von den städtischen Kreisen und obern Gesellschaftsschichten. Auf dem Land bestehen andere, teilweise recht altertümliche Gebräuche: es ist z. B. über abgelegene ländliche Gegenden Neu England's in dieser Hinsicht in den Romanen und Novellen von Mary E. Wilkins viel Interessantes zu finden.

Je mehr nun in andern Gegenden der Union die gesellschaftlichen Formen von New York und Philadelphia als einzig richtig und tonangebend betrachtet und völlig mechanisch nachgemacht werden, umsomehr verbreiten sich diese Gebräuche, die vielfach englischen und holländischen Ursprungs sind, unter Menschen, denen sie sicher nur aus Snobismus gefallen. Verderblich wirken hier die Sonntagsbeilagen der grossen Zeitungen, die in jedes kleine Nest illustrierte und an Einzelheiten überreiche Schilderungen der geselligen Anlässe, namentlich der Hochzeiten, unter New Yorks „Vierhundert“ tragen. Führt nun in West Lobelia, oder wie das Dörfchen heissen mag, der Posthalter die Apothekerstochter heim, so kennt das Paar, namentlich die Braut, keinen höhern Ehrgeiz, als den, ihre Hochzeitsfeier möglichst ähnlich zu gestalten wie die von Miss Biddle aus Philadelphia mit Mr. Van Rensselaer aus New York. So entstehen tragikomische Karikaturen und verschwindet echter Volksbrauch.

In New York selbst hat sich seit wenigstens 40 Jahren eine typische Form für Hochzeiten gebildet, von der die Einzelnen je nach Geschmack und Originalitätsdrang abweichen, die sich aber in ihren grossen Linien so ziemlich gleichbleibt. Von der Verlobung kann das nicht gesagt werden: hier ist

alles dem Gutdünken der Beteiligten überlassen, von Formen kann kaum die Rede sein.

Die Verlobung ist durchaus Sache des jungen Paares, schon aus dem rein praktischen Grund, dass der junge Mann von zuhause nichts mitbekommt und sein Vater sich häufig höchstens soweit an den Beratungen beteiligt, dass er frägt, ob sein Sohn glaube, er könne eine Frau erhalten. Der normale Verlauf ist der, dass der junge Mann dem Mädchen persönlich seinen Antrag macht, dieses seine Antwort gibt, worauf man, manchmal erst nach einiger Zeit, die Eltern von dem „fait accompli“ in Kenntnis setzt. Ist die Sache so weit, dass man bald zu deklarieren gedenkt, so schenkt der Bräutigam seiner Erkorenen einen „Verlobungsring“; dieser trug bis vor kurzem immer einen einzelnen Diamant, sodass kein unverlobtes Mädchen sich je (z. B. von seinen Eltern) einen solchen hätte schenken lassen. Neuerdings lehnen sich einzelne gegen die Tyrannei des „diamond solitaire“ auf, doch bleibt er als typischer „engagement ring“ gebräuchlich. Das Ansagen der Verlobung geschieht auf allerlei Art. Wohl am häufigsten ist, dass das Brautpaar und die Eltern ihren nächsten Bekannten und Freunden schreiben: oft gibt die Braut ihren Freundinnen ein Frühstück und teilt ihnen bei Tisch die Neuigkeit mit. Nahestehende gratulieren, schicken auch kleine Geschenke. Bis vor wenigen Jahren war das beliebteste Verlobungsgeschenk der Freundinnen eine hübsche Tee- oder Schwarzkaffeetasse, sodass ein Mädchen, das viele Freundinnen hatte, seinen Haushalt mit Dutzenden verschiedener Tässchen beginnen konnte. Seither hat das etwas aufgehört, man schenkt beliebige Dinge, fast immer etwas Nützliches.

Das Paar sieht sich, so oft es angeht, völlig ungeniert, ohne jegliches Chaperonage, wie ja das in den amerikanischen Sitten gegeben ist. Werden die beiden zusammen in Gesellschaft geladen, so setzt die Hausfrau sie bei Tisch nicht nebeneinander, sondern sie werden als Ehrengäste neben Gastgeber und Gastgeberin plaziert.

Die Braut wählt unter ihren intimsten Freundinnen, wenn irgend möglich auch unter den Verwandten des Bräutigams ihre Brautjungfern (bridesmaids) aus; selten mehr als acht, eventuell nur eine, wenn die ganze Hochzeit im einfachsten Rahmen gehalten wird. Die beste Freundin heisst „maid of honor“; die entsprechenden Freunde des Bräutigams nennt

man „ushers“ und „best man“. Die Braut bestimmt die Toilette der Brautjungfern, die alle gleich gekleidet erscheinen, ausser der „maid of honor“, die gewöhnlich eine andere Farbe trägt. Es ist Usus, dass die Braut jeder Freundin ein kleines Schmuckstück schenkt, das diese dann an der Hochzeit trägt: Hutnadel, Anhänger, Broche. Der Bräutigam schenkt seinen Freunden Kravatte, Handschuhe und Kravattennadel, allen genau dasselbe; die Lieferanten haben zu diesem Zweck besondere hübsche Kartons mit dem Monogramm des Brautpaares versehen. (Es ist zu bemerken, dass, falls nicht, was ausnahmsweise vorkommt, die Trauung abends stattfindet, alle Herren Gehrock oder schwarze Jacke tragen.)

Drei bis vier Wochen vor der Hochzeit werden die Einladungen verschickt, und hier gibt es nun eine ganze Reihe von Varianten. Je nach Geschmack und Bequemlichkeit, je nach der Grösse des Hauses und des Bekanntenkreises kann man die Feier verschieden gestalten. Man kann die Hochzeit im intimsten Kreis im Hause der Braut abhalten und zur Trauung wie zum Fest nur die allernächsten bitten; oder man lädt nur die Familie zur Trauung und den weitern Kreis zum darauffolgenden Empfang. Ist die Hochzeit Mittags um 12 Uhr, so bittet man „alle Welt“ zur Kirche und ganz wenige Menschen zum Frühstück nachher. Bei weitem am üblichsten ist aber die Trauung um 3 oder 4 Uhr nachmittags, in der Kirche, mit darauffolgendem Empfang im Brauthaus; in diesem Falle ergehen die Einladungen zur kirchlichen Feier an alle diejenigen Bekannten, an die man in Basel „faire-parts“ schicken würde. Fernestehende haben diese mit einer Visitenkarte zu quittieren. Manchmal liegt der Einladung eine kleine Karte bei, die die künftige Wohnung des jungen Paares angibt; in diesem Falle ist es Usus, später dort Besuch zu machen. Verwandten, auch wenn sie in fernen Gegenden wohnen, und allen guten Bekannten, legt man aber bei der Hochzeitseinladung eine besondere Einladung zum Empfang bei, der unmittelbar nachher stattfindet. Vom Tage an, wo die Einladungen ergangen sind, schicken die Bekannten ihre Geschenke, und zwar ausnahmslos direkt vom Laden aus, nie durch Dienstboten. Von der Braut erwartet man, dass sie jedes Geschenk durch ein persönliches Billet verdanke. Die Wahl der Geschenke ist ziemlich ähnlich wie in Basel, mit dem Unterschied, dass mehr Schmuck geschenkt wird, namentlich von guten Bekannten der Braut

an diese. Auffallend ist für Nichtamerikaner, dass alles Silber etc. mit den Initialen des Namens der Braut, nicht mit dem Anfangsbuchstaben der beiden Familiennamen gezeichnet wird.

Acht Tage vor der Hochzeit soll die Braut, so will es die Etikette in ganz korrekten Familien, keine Einladungen mehr annehmen und möglichst wenig ausgehen. Sie mag in dieser Zeit noch ihren intimen Freudinnen ein Frühstück geben, und ihnen bei der Gelegenheit ihre Geschenke und ihre Aussteuer zeigen; der Bräutigam gibt für seine Freunde ein Nachtessen, „bachelor dinner“ genannt.

Am Vorabend der Hochzeit findet dann die sogenannte „Probe“ statt, wenn es dem Paar daran gelegen ist, dass alles tadellos klappt; der Pastor nimmt mit der ganzen Gesellschaft, Freundinnen und Freunden, sowie dem Brautpaar, die Zeremonie durch, damit in der Aufregung des Hochzeitstages jeder wisse, wo er zu stehen und wie er sich zu verhalten hat. Geschmacklos erscheint es, wenn diese „Probe“ in der Kirche mit Musik, genau wie am grossen Tag selbst, stattfindet; es kommt dies aber ziemlich häufig vor.

Der Hochzeitstag ist gekommen, die Stunde der Trauung naht. Der Bräutigam schickt dem Pfarrer einen Wagen; er selbst fährt mit seinem besten Freund zur Kirche und wartet in der Sakristei. Die Braut fährt mit ihrem Vater und trifft in der Vorhalle der Kirche mit allen Freundinnen zusammen; oder aber diese versammeln sich in der Sakristei und ziehen unter Vorantritt der „maid of honor“ (ist diese verheiratet, so heisst sie „matron of honor“) der Braut entgegen. Vorher haben sich die Gäste versammelt, und zwar nehmen die Verwandten und speziellen Bekannten des Bräutigams die rechte, die der Braut die linke Seite der Kirche ein. Die Hochzeitsfreunde haben den Gästen die Plätze anzuweisen, indem sie den Damen den Arm bieten und sie zu der ihnen bestimmten Bank führen. Der Organist fängt eine Viertelstunde vor Beginn der Feier zu spielen an. Im Augenblick, wo die Braut vor der Kirchentür vorfährt, tritt der Pfarrer, gefolgt vom Bräutigam und seinem „best man“ aus der Sakristei und wartet vor dem Altar. Am Arm ihres Vates kommt die Braut herbei, dann die „maid of honor“ und die andern Freundinnen; der Vater nimmt in der vordersten Bank links Platz, das Brautpaar stellt sich vor den Pfarrer, indem die Braut ihr Bouquet und ihre Handschuhe der besten Freundin

zu halten gibt; diese hat auch das Amt, zu sehen, dass Schleier und Schleppe der Braut in Ordnung sind, und dass sie beim Umkehren nicht darüber stolpert. Die anderen Freundinnen und Freunde stellen sich im Halbkreis hinter dem Brautpaar auf. Folgt die Trauung, wobei meist die Liturgie des anglikanischen Gebetbuches verwendet wird. Es figuriert nur ein Ring, der der Braut an den Goldfinger der linken Hand gesteckt wird. Es ist Sache des „best man“, den Ring zu verwahren, bis der Moment zu seinem Gebrauch gekommen ist. Nach der Zeremonie formiert sich der richtige Brautzug: voran das Brautpaar, dann der beste Freund mit der besten Freundin und dann die andern auch paarweise; man fährt nun ins Brauthaus, wo „Gratulationscour“ stattfindet. Die Hochzeitsfreunde haben das Recht die Braut zu küssen, indem sie ihren Glückwunsch darbringen; überhaupt ist jetzt für die Jungmannschaft der Moment gekommen, da sie ihrem Witz die Zügel schiessen lassen kann. Ist der Empfang vorbei, so gehen Braut und Bräutigam sich umkleiden, und während dieser Zeit bereiten die Freunde und allfälligen jungen Verwandten allerlei Schabernack vor. Sie umbinden das Reisegepäck mit riesigen weissen Schleifen, befestigen alte Schuhe (die Glück bringen sollen) am Wagen, füllen Manteltaschen und Decken mit Reis. Kommt das Paar aus seinen Zimmern, so muss es förmlich Spiessruten laufen und flieht unter einem Hagel von Reiskörnern in seinen Wagen. Gewitzigte Paare, die nicht wünschen, dass jeder Bahnangestellte oder Hotelportier sofort ihren nagelneuen Zivilstand merke, fahren zuerst zum Fuhrhalter, wechseln dort den verräterischen Wagen und schütteln den Reis aus den Kleidern. Haben die Freunde erfahren können, wo sie die erste Nacht zubringen wollen, so kann das zu ebenso lästigen wie geschmacklosen Scherzen führen — ungezählte Telegramme werden eventuell nachgeschickt etc. Gewöhnlich aber kann das junge Paar beruhigt aufatmen, sobald es wirklich unterwegs ist, und sich ungestört seines Glückes freuen.

Im Brauthaus ist der Scherz auch zu Ende. Der Haufen zierlicher Schächtelchen mit Hochzeitskuchen, schwerem, schwarzem Früchtekuchen ,allbekannt unter dem Namen „wedding-cake“ (verfeinerte Variante des klassischen basler B'haltis), der neben der innern Haustür auf einem Tische lag, sodass jeder Gast sich beim Hinausgehen bedienen konnte, hat stark

abgenommen. Freunde und Freundinnen bleiben noch eine zeitlang mit den Eltern des Paares zusammen, dann verabschieden sie sich.

Es sind noch einige Kleinigkeiten zu bemerken, die von anderwärtigen Gebräuchen abweichen. Der Bräutigam hat der Braut und den Freundinnen die Bouquets zu schenken; manchmal trägt die Erstere anstatt der Blumen ein weissgebundenes Gebetbuch; Sträusse sind aber ungleich häufiger. Die Kirche ist mit Blumen und Grün reich geschmückt, gewöhnlich so, dass die Blumen zur Farbe der Brautjungfertoiletten stimmen, sehr oft auch weiss. Auch im Brauthaus ist oft ein grosses Palmenarrangement, unter dessen Schatten das Brautpaar zu stehen kommt, zu sehen, und die ganzen Räume sind möglichst einheitlich dekoriert. Oft wählt die Braut für all diese Zwecke eine Blumenart, z. B. Pfingstrosen, worauf dann die Zeitungsschreiber mit Wonne ihre Berichterstattung mit „A Peony Wedding“ betiteln.

Abergläubische Gebräuche sind nicht häufig in Verbindung mit Hochzeiten. Vielleicht bietet die Braut ihren Freundinnen einen Kuchen an, worin ein Fingerhut, ein Geldstück und ein Ring gebacken sind: die, welche den Fingerhut erwischt, ist zur alten Jungfer bestimmt. Das Geldstück deutet auf Reichtum, der Ring aber bezeichnet die nächste Braut. Manchmal wirft die Braut ihr Strumpfband von der Treppe herunter (Variante: ihren Blumenstrauss), und diejenige welche es auffängt, wird bald Hochzeit machen.

Über das Brautkleid besteht wohl allerlei Aberglauben, doch hört man gewöhnlich diese Dinge durch die Schneiderinnen, die häufig Nichtamerikanerinnen sind. Festzustehen scheint, dass man das Brautkleid nicht zu Hause vor der Hochzeit anziehen soll, sondern die Anproben bei der Schneiderin erledigen muss; das vorzeitige Anziehen des fertigen Brautkleides bringt Unglück.

Der Schleier wurde bis vor wenigen Jahren immer über dem Gesicht getragen, ausser wenn es ein alter Spitzenschleier aus Familienbesitz war. Zum Hinausgehen aus der Kirche nach der Trauung oder aber im Brauthaus zum Empfang wurde er dann zurückgeschlagen. Heutzutage trägt man in New York, wie anderwärts, beliebige Arrangements von Blumen und Tulle oder Spitzen.

In mehreren Gegenden Europa's ist es bekanntlich verpönt, dass eine Braut Schmuck trage; in New York dagegen trägt sie immer das Hochzeitsgeschenk des Bräutigams, sei es nun Perlenschnur, Armband oder sonstige Juwelen.

Dieses Schema einer Hochzeitsfeier wird nun je nach Umständen, Jahreszeit, Ort, Vermögensverhältnissen, ganz beliebig variiert. Es bietet Spielraum für viel Phantasie und Geschmack, und kann geradezu künstlerisch ausgebildet werden; aber es kann auch viel tolle Prunksucht, viel Eitelkeit und arge Geschmacklosigkeit beherbergen. Ich denke dabei nur an eine Braut, die ihre sämtlichen Freundinnen, 10 an der Zahl, von Kopf bis zu Fuss in Feuerrot steckte, und mit diesem karnevalmässigen Aufzug alles in Staunen und Schrecken versetzte!

Diebstahl als Zauber.

Von Paul Sartori, Dortmund.

Selbst da, wo Ehrlichkeit in Handel und Wandel als Pflicht und Tugend von der Anschauung des Volkes gefordert wird, kommt es doch nicht selten vor, dass unter gewissen Umständen die Entwendung fremden Eigentums als erlaubt oder doch entschuldbar gilt. Der Mundraub wird milder beurteilt [1]) und namentlich der Schwangeren gestattet[2]). Gewerbsmässigen und erfolgreichen Dieben, wie sie selbst ihre Tätigkeit als einen Beruf wie andere betrachten, wird auch von andern eine gewisse Achtung nicht versagt.[3]) Sie sind sogar des Schutzes besonderer Götter wert,[4]) und ein geschickt ausgeführter und geglückter Diebstahl verschafft ein Besitzrecht auf den gestohlenen Gegenstand, wie bei den alten Spartanern.[5]) Andererseits beweist die Tatsache, dass die Entwendung mancher Dinge als besonders strafwürdig angesehen wird, nicht bloss eine aussergewöhnliche Wertschätzung dieser Sachen, sondern immerhin auch die Anerkennung bestimmter Schuldunterschiede beim Stehlen. [6])

Hier sollen nun einige Fälle erörtert werden, in denen der Diebstahl geradezu zum Brauche geworden ist und verlangt wird, um gewissen Absichten und Handlungen Kraft, Wirkung und Erfolg zu sichern.

Vor allem gelten im Heilzauber gestohlene Dinge als besonders oder allein wirksam. Warzen werden durch Bestreichen mit gestohlenem Speck oder Fleisch vertrieben, das man dann gewöhnlich vergräbt oder sonstwie beseitigt.[7]) Gegen Halsweh hilft ein aus der Mühle gestohlenes Sackband,[8]) gegen Überbein ein dem Nachbar entwendeter Lederriemen,[9]) gegen Verrenkung ein Waschtuch[10]), Mehl gegen Ausschlag,[11]) Seife gegen Rotlauf,[12]) drei gestohlene Lichter gegen Behexung des Kindes.[13])

Manchmal werden für den Diebstahl noch besondere Ausführungsbestimmungen gegeben.[14]) Aber die Hauptsache ist doch das Stehlen. Wuttke[15]) will den Brauch durch den Hinweis deuten, dass nur, was auf ungewöhnlichem Wege erlangt sei, eine ungewöhnliche Wirkung habe, oder: der Zauber sei ein unrechtmässiger Eingriff in Gottes Ordnung und daher

sei auch ein solcher Eingriff in die Ordnung des Eigentums nötig. Richtiger stellt man aber wohl das Stehlgebot auf eine Stufe mit den vielen Vorschriften, nach denen eine zum Zauber dienende Handlung unberedet, unbeschrieen, unbesehen vorgenommen werden müsse.[16]) Auf das „Verstohlene" des Vorganges kommt es vor allem an. Kein böser Blick, kein schädigendes Wort soll die Wirkung hindern. Dazu kommt dann freilich noch oft die Hoffnung, dass auf diese Weise am besten von den Vorzügen und Kräften des rechtmässigen Eigentümers — häufig des Nachbarn — und seines Besitzes ein besonderer Segen auf den Entwender übergehen könne.[17])

Von grossem Nutzen sind gestohlene Dinge auch für Heilung und Wohlbefinden des Viehes. Gestohlenen Kohl gibt man Schweinen und Kühen gegen das Verfangen oder zur Beförderung der Nachgeburt.[18]) Bespricht man Tiere, so wird ein Stück gestohlenes Holz von einem Grenzzaun zu Kohle gebrannt und in Wasser abgelöscht, das man dann auf das Tier sprengt.[19]) Um Jumièges herum pflückt man am Johannistage vor Sonnenaufgang mit nackten Füssen, und indem man vermeidet gesehen zu werden, auf dem Felde eines Nachbarn zwei Handvoll Roggen und bindet daraus ein Seil; wenn ein Tier krank wird, bindet man ihm das Seil um.[20]) So bringen die Erzeugnisse des fremden Ackers,[21]) Stroh aus fremden Dächern[22]) dem eigenen Vieh Nutzen. Vor dem ersten Austrieb stiehlt der Hirt aus der Kirche Glockenfett, um damit sein Horn und die Glocken und Klappern der Tiere einzuschmieren.[23]) Nach dem Glauben der Magyaren werden die Pferde sehr stark, wenn man ihnen ein vor dem Georgstage gestohlenes und zerhacktes Gänschen unter das Futter mischt.[24]) Wenn jemand eine Katze aus einem Hause in das seine bringt, so muss er sie stehlen oder zu wie geringem Preise immer kaufen, sonst leidet er an seinen Pferden Schaden.[25]) Glück in der Bienenzucht hat man, wenn man den ersten Bienenstock stiehlt oder auf dem Felde einen Bienenschwarm findet, den man einsteckt und nach Hause trägt.[26]) Wenn jemand seinem Nachbarn einen Waschlappen stiehlt, verbrennt und die Asche seinen Schweinen zu fressen gibt, so werden diese dick und fett, während die des Bestohlenen krank werden und die Fresslust verlieren.[27])

So übt nun der Diebstahl noch in vielen anderen Beziehungen eine zauberhafte Kraft und ist für das Gelingen

mancher Handlungen unbedingtes Erfordernis. Gestohlene Speise ist besonders wirksam,[28]) gestohlenes Geld bringt Glück im Spiel.[29]) Im Lippischen muss, wer ein Haus baut, gestohlenes, gekauftes und geschenktes Holz dazu nehmen, sonst hat er kein Glück. Der Aberglaube ist (oder war) so gemein, dass die grössten Meier, die eigenes Holz hatten, doch einen Baum dazu stahlen und sich dann angaben und ihn bezahlten.[30]) Um Fischglück zu haben, schneidet man aus dem Netz eines glücklichen Fischers ein Stück in der Nacht, verbrennt es und streut die Asche aufs eigene Netz. Wird das Netz zum Fischen eingestellt, so darf nichts aus dem Hause geborgt werden. Kommt trotzdem einer borgen oder gar stehlen, so entwendet man ihm etwas Ähnliches.[31]) Im Liebeszauber und Liebesorakel hilft der Diebstahl[32]) so gut wie im Diebszauber.[33]) Durch Abkochen einer gestohlenen Katze kann man sich ein Mittel zum Unsichtbarwerden verschaffen.[34]) Der Aberglaube schreckt sogar nicht davor zurück, die heilige Kraft der Hostie durch ihre heimliche Entwendung zu erhöhen.[35])

Hierher gehört wohl auch der verbreitete Brauch, der das Stehlen des Maibaumes gebietet. Dabei sind zwei Formen zu unterscheiden. Einmal wird der Baum heimlich aus dem Walde von der ledigen Jugend geholt,[36]) und zweitens wird der an seinem Bestimmungsorte aufgepflanzte Baum von andern Burschen — meist denen der Nachbargemeinde — gestohlen, was durch scharfe Bewachung verhindert werden muss, weil es für eine grosse Schmach gilt.[37]) In beiden Fällen wollen die Diebe sich den Segen des grünen Glückträgers sichern und durch die Heimlichkeit des Vorganges diesen Segen noch erhöhen.

In seinem Wesen nicht sehr verschieden vom Maibaum ist der Busch, der in gewissen Erntebräuchen eine Rolle spielt. In Wolde bei Stavenhagen wird am ersten Tage der Ernte ein Zuber voll Wasser auf dem Hofe aufgestellt und darin ein Bund Dorn angebracht und mit allerlei reifen Früchten behängt. Am Abend, wenn die Knechte vom Mähen heimkehren, stellen sich die Mägde mit Töpfen und Kellen um den Zuber. Die Knechte müssen nun von den Früchten rauben und werden dabei von den Mädchen mit Wasser begossen.[38]) Hier handelt es sich freilich weniger um Diebstahl als um offenen Raub. Die Beteiligten

wollen die Fruchtbarkeit und den Segen, den der Erntebusch darstellt, „mit aller Gewalt“ an sich reissen.[39]) Aber beim Flachsriffeln wird wieder mehr die heimliche Entwendung des ersten Flachsbundes, des „Wasserboten“ betont.[40]) Jedenfalls sind auch hier Raub und Diebstahl Gewähr für Glück und Erfolg.

Ähnlich steht es wohl mit der Vorschrift, dass das Brennzeug für die verschiedenen Festfeuer gestohlen, oder wie die Sammler in Koblenz-Lützel sich ausdrücken, „ehrlich geklemmt“ werden müsse.[41]) In der Altmark glaubt man, das Osterfeuer habe um so grössere Kraft (für das Gedeihen des Kornes, die Verhütung von Feuersbrünsten und dgl.), wenn alle Gegenstände dazu gestohlen seien.[42]) Zum Johannisfeuer nimmt man im Gailtal von der „Holzgrede“ eines jeden Hauses, ohne zu fragen, einige Scheiter. Jeder muss dazu etwas beisteuern.[43])

Ein besonderer Grund endlich empfiehlt den Diebstahl an denjenigen Tagen, die in irgend einer Beziehung einen Anfang bedeuten. So vor allem am Neujahrstage und überhaupt in der Zeit der Zwölften, und zwar zunächst für gewohnheitsmässige Diebe. In der Weihnachts- oder in der Neujahrsnacht müssen alle Diebe stehlen; wer dann nicht ertappt wird, hat das ganze Jahr Glück.[44]) Namentlich kann derjenige, der in der Weihnachts- oder Neujahrsnacht Holz stiehlt, das ganze Jahr hindurch unbemerkt und ungestraft aus dem Walde Holz holen.[45]) Aber der Stehlzauber findet auch allgemeinere Anwendung. In Lauenburg stehlen sich am ersten Mai die Leute ihre Harkenstiele, Gaffeln usw., sonst sind sie nicht haltbar.[46]) Am Martinstag dürfen in gewissen Gegenden alle stehlen, was man immer bekommt.[47]) In allen diesen Fällen verbindet sich offenbar mit der günstigen Wirkung des Diebstahls an sich ein „Anfangszauber“, der ja auch in andern Formen so häufig bewirkt, dass etwas, was am Beginn eines bestimmten Zeitabschnittes unternommen wird, für eine längere Spanne günstig fortwirkt.[48])

Eine kurze Nachricht aus dem Altertum findet vielleicht vom gleichen Gesichtspunkte aus ihre Erklärung. Nach der Angabe Plutarchs[49]) war es bei den Samiern, wenn sie dem „Freudengeber“ (*χαριδότης*) Hermes opferten, jedem, der wollte, gestattet, zu stehlen und zu plündern, weil die Samier einst einem Orakelspruch gemäss von ihrer Insel nach Mykale

übergesiedelt waren nnd dort zehn Jahre lang vom Raube gelebt hatten. Man darf wohl annehmen, dass in Wirklichkeit der Gedanke massgebend war, dass, wenn man am Festtage des „Freudengebers“ sich selbst reichlich mit erfreulichem Gewinn versehe, diese Bereicherung von günstigem Einfluss auf den weiteren Gewinn des ganzen Jahres sein werde. Die Nachricht ist freilich zu dürftig, als dass sich etwas Sicheres darüber sagen liesse.

Es gibt noch zwei andere Hauptfälle, in denen der Diebstahl erlaubt, oder durch die Sitte geboten erscheint. Einmal steht es in vielen Teilen der Erde, auch in Europa, der in einem mehr oder weniger festen Verbande vereinigten Jungmannschaft eines Ortes frei, bei gewissen Gelegenheiten bestimmte Dinge, namentlich Essbares, zu entwenden. Zweitens gehört es zu den Hochzeitsbräuchen, dass die Braut selbst oder Gegenstände von ihrem Leibe (Schuh, Taschentuch, Kränzchen, Strumpfband und dgl.) oder vom Brautwagen gestohlen und dann meist wieder ausgelöst werden. Auch in diese Bräuche spielt vielleicht der Zauberglaube verschiedenartig hinein. Aber mir steht hier der Raum nicht zur Verfügung, um näher darauf einzugehen.

Anmerkungen.

[1]) Die Kaschuben, unter einander ehrliche Leute, halten den Diebstahl aus der Forst und den fiskalischen Seen für keine Sünde: Seefried-Gulgowski, Von einem unbekannten Volke in Deutschland, S. 215. Der durchweg ehrliche badische Bauer nimmt eine Entwendung von Obst oder einem Schinken nicht so genau: Meyer, Badisches Volksleben, S. 543. Bei den Herero hat der Hungernde das Recht, das erste beste Schaf aus der Herde seines Nächsten zu schlachten und zu essen: Irle, D. Herero, S. 136 f. Bei den Wadschagga darf ein hungriger Armer mit Erlaubnis des Häuptlings auf dem Markte bei jeder Frau eine Kleinigkeit wegnehmen: Globus 92, S. 50 f. — [2]) Grimm, Deutsche Rechtsaltert.[3] S. 408. Andere rechtlich erlaubte Wegnahme fremder Sachen: ebda. S. 741 f. — [3]) Nordungarische Diebe glauben, dass ein Dieb von Beruf überall stehlen dürfe, nur an seinem „Unglücksorte“ nicht: Am Ur-Quell 3, S. 136. — Die Zigeuner dürfen stehlen, was und wo sie können, so lange es den Wert eines Groschens nicht übersteigt: Birlinger, Volkstüml. aus Schwaben, 1, S. 383. — [4]) Bei den Griechen des Hermes; bei den Römern der Laverna: Wissowa, Relig. u. Kultus d. Römer, S. 190 und in Roschers Mythol. Lex. 2, Sp. 1917 f. (Mit dieser Eigenschaft der Unterweltsgöttin ist der schlesische Volksglaube zu vergleichen, nach dem die armen Seelen den Holz- und Wilddieben auf ihr Gebet helfen unertappt zu stehlen; Drechsler, Sitte u. s. w. in Schlesien, 1, 310. 2, 262). Beschützer des Diebstahls und Raubes bei den Abchasen: Globus 66, S. 75. — [5]) Plutarch

Lycurg. c. 17. Die Tschuktschen, die viel Gewicht auf die Entwicklung der Kraft und Geschicklichkeit legen, bestrafen einen Dieb nur dann, wenn sie ihn auf frischer Tat ertappen. Im andern Falle braucht die gestohlene Sache nicht einmal zurückgegeben zu werden: GLOBUS 66, S. 287. — [6]) Besonders schlimm ist der Diebstahl von Bienen: AM UR-QUELL 3, S. 97 (Slavonien u. Bosnien). GLOBUS 66, S. 271 (Huzulen u. Ruthenen). In Schwansen heisst es: den ersten Bienenstock stehlen bringt Glück; wer aber später Bienen stiehlt, der hat Unglück und wird nicht ruhig sterben können: AM UR-QUELL 5, S. 21. Im germanischen Rechte gilt der Diebstahl von Bienen gleich dem von Haustieren: ZTSCHR. D. VER. F. VOLKSKUNDE 10, S. 21. Von Eiern: SCHÖNWERTH, A. d. Oberpfalz 3, S. 281; AM UR-QUELL 4, S. 118 (galizische Juden). Von Salz: STRAUSS, D. Bulgaren S. 385. Von Salz, Pflanzensamen und Flachs: CAMPBELL, Superstitions of the highlands and islands of Scotland S. 236. Von Tauben: SCHÖNWERTH 1, S. 353. Derjenige, dem die Hände zittern, muss einmal ein Huhn gestohlen haben: DRECHSLER 2, S. 197. Wer Handwerkzeug von Maurern oder Zimmerleuten stiehlt, bekommt krumme Finger: WUTTKE, D. deutsche Volksabergl.[3] S. 454 (Bayern). Es bringt Unglück, einen Pflug zu stehlen, oder heimlich etwas aus einer Schmiede wegzunehmen: Lady WILDE, Ancient legends etc. of Ireland, S. 205. — [7]) SEYFARTH, Abergl. u. Zauberei in d. Volksmedizin Sachsens, S. 210 (das Mittel wirkt auch gegen Hühneraugen und Hautausschlag; man benutzt auch eine Kartoffel oder Zwiebel). 214. 220 f. 227. 250; AM UR-QUELL 3, S. 72 (Ostpreussen); FRISCHBIER, Hexenspruch u. Zauberbann, S. 94 (auch gestohlene Erbsen); SEEFRIED-GULGOWSKI, S. 204 (Kaschuben): ZTSCHR. D. VER. F. VOLKSK. 8, S. 197. 198 (Neu-Ruppin). 1, S. 192 (Mk. Brandenburg); ZTSCHR. D. VER. F. RHEIN. U. WESTFÄL. VOLKSK. 5, S. 97 (Bez. Minden); STRACKERJAN, Abergl. u. s. w. a. Oldenburg[2] 1, S. 94 (auch gegen Fieber); MOORE, The folklore of the isle of Man, S. 100. Auch Flechten werden auf diese Weise beseitigt: SEYFARTH, S. 220; BARTSCH, Sagen a. Mecklenburg 2, S. 107 (401). Deutsche in Kanada vertreiben Warzen, indem sie ein gestohlenes Schüsseltuch verstecken: JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE 12, S. 48. Ebenso in Kentucky: EBDA. 14, S. 31. — [8]) SEYFARTH S. 235; STRACKERJAN[2] 1, S. 94. Auch gegen Handverrenkung: BIRLINGER, Volkst. a. Schwaben 1, S. 486. — [9]) ANDREE, Braunschweig. Volkskunde, S. 307. — [10]) ZAHLER, Die Krankheit i. Volksgl. d. Simmenthals, S. 90. — [11]) FRISCHBIER, S. 34. — [12]) WITZSCHEL, Sag. a. Thüringen 2, S. 283 (75). — [13]) AM UR-QUELL 2, S. 142 (Ditmarschen). — [14]) In Holle stiehlt man den Speck für die Warzenheilung am liebsten aus einem befreundeten Hause: STRACKERJAN[2] 1, S. 94. In den Niederalpen lässt man (gegen Zauber) Nägel in Weinessig kochen, der von neun Witwen gestohlen ist: SELIGMANN, D. böse Blick, 2, S. 95. — [15]) D. dtsche. Volksabergl.[3] S. 145 f. (§ 203). So auch HELLWIG, Verbrechen u. Aberglaube, S. 49. — [16]) Mehl gegen Ausschlag stiehlt man in Wehlau auf folgende Weise: man geht zu jemandem hin, von dem man weiss, dass er Brot backt. Hier stellt man sich so, dass man das Mehlbecken hinter sich hat. Nun greift man hinterwärts mit einer Hand dreimal in das Mehlbecken, nimmt eine Hand voll Mehl heraus, verbirgt es und sucht damit unbemerkt fortzukommen: FRISCHBIER, S. 34. Bei den siebenbürgischen Zigeunern tut man eine bestimmte Mischung in kleine, dreieckige Säckchen, die man (gegen den bösen Blick) um den Hals der Kinder hängt; und es ist gut, wenn das Leinen, das man dazu verwendet, gefunden, gestohlen oder erbettelt worden ist: SELIG-

mann 2, S. 379. Gegen Zahnweh heisst es im Kt. Zürich: Gehe in ein fremdes Haus und verlange ein Stückchen Brot, das du ohne ein Wort des Dankes und ohne Abschiedsgruss empfangen musst; damit gehe zu einem Haufen Waldameisen u. s. w.: Zahler, a. a. O. S. 90. — [17]) Am 1. Mai schneiden manche Polaben von drei fremden Stücken „Roggengruss" und geben es dem Vieh; das wird fett, aber das des Geschädigten magert ab: Tetzner, D. Slawen in Deutschland, S. 381. Im Voigtlande bemühen sich besonders die Frauen am Walpurgisabend etwas aus fremder Wirtschaft, und wenn es auch nur eine Schürze voll Erde oder ein Hälmchen Stroh ist, zu erlangen, in der Hoffnung, sie bekämen dann auf übernatürliche Weise Anteil am Ertrage dieser Wirtschaft: Köhler, Volksbr. im Voigtlande, S. 375. Kennt man die Hexe, die dem Vieh etwas angetan, so stiehlt man ihr heimlich etwas Futter und mischt es unter das Futter des eigenen Viehes, so ist aller Zauber fort, und die Hexe kann ihm auch ferner nichts antun: Wuttke, a. a. O.[3] S. 446 (Oldenburg). Vgl. auch unten Anm. 27 und 29. So kommt auch sonst wohl die Schädigung und Einbusse des Bestohlenen im Volksglauben zum Ausdruck: Wenn ein Baum, der zum erstenmal trägt, bestohlen wird, so trägt er nie oder erst in sieben Jahren wieder: Drechsler, Sitte u. s. w. in Schlesien 2, S. 82; Schulenburg, Wendisches Volkst. S. 117; Bartsch 2, S. 166; Wuttke[3] S. 427. Diebstahl schädigt das Krautfeld: Wuttke S. 425. Stehlen des Waschholzes raubt den Aschensegen: Boecler-Kreutzwald, D. Ehsten abergl. Gebräuche S. 125 f. In Japan gilt das Stehlen von Holzschuhen als unglückbringend für den Bestohlenen: Globus 94, S. 374. — [18]) Wuttke[3], S. 446 (Westfalen: aus drei Erbgärten); Strackerjan[2] 1, S. 69; Ztschr. d. Ver. f. Volksk. 24, S. 61 f. (Ditmarschen). In den Zwölften füttert man das Vieh mit gestohlenem Kohl: Kuhn u. Schwartz, Nordd. Sag. S. 412. In der Neujahrsnacht die Pferde: Kuhn, Märk. Sag. S. 379 (27); Wuttke[3], S. 450. Vgl. Sartori, Sitte u. Brauch 3, S. 32, Anm. 30 (Weihnachtsnacht); S. 67, Anm. 56 (Neujahrsnacht). — [19]) Frischbier, S. 27 (Natangen). — [20]) Seligmann, D. böse Blick, 1, S. 336. — [21]) Vgl. oben Anm. 17. Wenn man abends von den vier Ecken eines fremden Ackers stillschweigend eine Handvoll Klee mit nach Hause nimmt, so gedeiht das Vieh in dem Jahre gut: Wuttke[3], S. 77 (Altenburg). In Augezd muss am Sonnabend vor Trinitatis jede Magd danach trachten, morgens früh als erste das Futter für ihr Vieh nach Hause zu bringen. Sie darf es auch von einem fremden Felde holen: Stief im Jahresber. d. Gymn. in Mähr.-Neustadt, 1912, S. 21 f. Wenn man zu Walpurgis von dem Misthaufen eines Bauern etwas Kuhdünger heimlich mitnimmt, so bringt es Glück im eigenen Stalle: Köhler, Volksbr. im Voigtlande, S. 374. — [22]) Ztschr. d. Ver. f. Volksk. 1, S. 178 (Mk. Brandenburg). — [23]) Frischbier, S. 143. — [24]) Ztschr. d. Ver. f. Volksk. 4, S. 400. — [25]) Strauss, D. Bulgaren, S. 280. — [26]) Am Ur-Quell 5, S. 21 (Schwansen). — [27]) Am Ur-Quell 1, S. 136 (Gegend von Tilsit). Wer Kühe schnell zum Zuge gewöhnen will, muss den Spüllumpen beim Nachbarn stehlen und unter das Joch stecken: Wolf, Beitr. z. dtsch. Mythol. 1, S. 219 (213). Wenn man einen gestohlenen Sandwisch den Hühnern ins Fressen tut, so legen sie die Eier nicht weg: Grimm, D. M.[4] 3, S. 448 (431: Chemnitzer Rockenphilosophie). Um fleissiges Eierlegen zu bewirken, stehlen sich die Bäuerinnen einander den Sandwisch und legen ihn auf das Nest: Grohmann, Abergl. a. Böhmen u. Mähren, S. 141 (1033). Zu gleichem Zwecke stiehlt man am Lucientage Holzspäne; die Hühner des Bestohlenen werden dann schlecht

legen: ZTSCHR. D. VER. F. VOLKSK. 4, S. 310 (Magyaren). Auch stiehlt man, um Geflügel zu kriegen, ein Wandstückchen von der Vorderseite des Hauses seines Nachbarn; dieser wird dann keines haben: EBDA. — [28]) Zeitig und leicht sprechen lernt das Kind, wenn es Brot zu essen bekommt, das man einem Bettler gestohlen hat: JOHN, Abergl. im sächs. Erzgebirge, S. 57. — [29]) Ebenso geliehenes; aber der Leihende hat Unglück: BARTSCH, Sag. a. Mecklenburg 2, S. 312 (1520). — [30]) GRIMM, D. M. [4] 3, S. 472 (1000). — [31]) TETZNER, D. Slawen in Deutschland, S. 164. 165. — [32]) Gestohlenes Holz am Andreasabend über den Baum geworfen: JOHN, Erzgeb. S. 141. Gestohlene Kohlstrünke zur Weissagung an Allerheiligen: CAMPBELL, Witchcraft etc. in the highlands and islands of Scotland, S. 287. Ein gestohlener Salzhering: EBDA. S. 289. Bei den Magyaren stehlen die Mädchen im Neumond Honig und Kuchen und mischen davon in die Speisen des Geliebten: AM UR-QUELL 2, S. 56; Vgl. ZTSCHR. d. VER. F. VOLKSK. 4, S. 316 (in der Christnacht). Mit einem in der Neujahrsnacht gestohlenen Jochstecken vollzieht bei den Rumänen in der Bukowina das Mädchen einen Liebeszauber, bei dem sonst niemand anwesend sein darf: GLOBUS 92, S. 286. In Macedonien stehlen die Mädchen am Neujahrs (Basilius-) tage ein Stück vom Basiliuskuchen, verstecken es, ohne dass es jemand sieht, in ihren Busen und bitten den hl. Basilius ihnen im Traum den künftigen Liebsten erscheinen zu lassen: ABBOTT, Macedonian folklore, S. 79. Ihre Widerstandskraft gegen die Zärtlichkeiten des Liebhabers stärkt das Mädchen dadurch, dass sie an ihrem Kleide das Zeichen des Kreuzes durch vier Stecknadeln markiert, die sie bei Neumond ihrer Mutter entwendet hat: GLOBUS 88, S. 383 (mexikanische Grenzbewohner des südlichen Texas). — [33]) Wenn man einem andern den Spannagel oder die Linse entwendet und in den eigenen Wagen steckt, so kann man ohne Furcht ertappt zu werden zum Holzstehlen ausfahren: ZTSCHR. D. VER. F. VOLKSK. 1, S. 188 (Mk. Brandenburg). Um Diebe zu entdecken, macht man sich einen Thorshammer. Dazu braucht man Glockenspeise, die dreimal gestohlen sein muss: MAURER, Isländ. Volkssag. S. 100. — [34]) JOURNAL OF AMERICAN FOLKLORE 12, S. 49 (Deutsche in Kanada). — [35]) FRISCHBIER, S. 147 (Hirte); STRACKERJAN [2] 1, S. 116 (Freischütz). — [36]) ZTSCHR. D. VER. F. VOLKSK. 12, S. 109 (am Abersee in Salzburg); TETZNER, D. Slawen in Deutschland, S. 333 (Sorben in Papitz. „Der Stamm muss gestohlen sein, sonst gilt er nicht für voll.“). — [37]) SARTORI, Sitte u. Brauch 3, S. 177, Anm. 36; AM UR-QUELL 2. S. 124 (Ostfriesland. Die Bäume werden nach den Pfingsttagen wieder zurückgebracht); TETZNER, D. Slawen in Deutschland, S. 262 (Tschechen in Schlesien); STRACKERJAN [2] 2, S. 81 (Beim Stehlen darf keiner der Stricke, die den Baum halten, zerschnitten werden. Es gilt für ehrenvoll, ihn zu stehlen. Ein gestohlener Maibaum wird mit grossem Pomp zurückgebracht); ZTSCHR. D. VER. F. RHEIN. U. WESTFÄL. VOLKSK. 2, S. 132 (Eifel. Wenn die Pfingstsonne über die Bäume aufgegangen ist, dürfen sie nicht mehr gestohlen werden). In Jàszó (Kom. Abanj-Torna) wird die Birke aus dem Walde und die Maie von ihrem Standorte gestohlen: ANZEIGER D. ETHNOGR. ABTEIL. D. UNGAR. NATIONAL-MUSEUMS 5 (1910), S. 126; vgl. 67. Bei den Litauern wird am Johannistage eine mit Blumen bewundene Stange von den Mädchen bewacht, damit die Burschen sie nicht rauben: BROSOW, PROGR. D. ALTSTÄDT. GYMNAS. IN KÖNIGSBERG, 1887, S. 25 f. In Zuchau (Anhalt) raubte ein Bursche am Johannistage den von den Mädchen an eine Stange gehängten Kranz und warf ihn in den Dorfteich: ZTSCHR. d. VER. F.

Volksk. 7, S. 148. — [38]) Bartsch 2, S. 298 (1476). — [39]) Zu vergleichen ist der beim Brechelfest angefertigte und von den Burschen geraubte Busch: Sartori, Sitte und Brauch, 2, S. 117. Vgl. auch Meyer, Badisches Volksleben, S. 275. In Grosselfingen (Hohenzollern-Hechingen) wird der „Sommervogel" in Gestalt einer Taube von den Masken des Fastnachtszuges geraubt: Birlinger, Volkst. a. Schw. 2, S. 40. Vgl. Mannhardt, Mythol. Forsch. S. 134. In Sizilien pflegte man am Feste Kotytis mit Kuchen und Früchten behangene Zweige dem Volke zur Plünderung preiszugeben: Mannhardt, Antike Wald- u. Feldkulte, S. 258. — [40]) Ztschr. f. rhein. u. westfäl. Volksk. 6, S. 191 f. (Kr. Minden). — [41]) Ebda. 6, S. 276. — [42]) Kuhn, Märk. Sag. S. 313. — [43]) Franzisci, Cultur-Studien u. s. w. in Kärnten, S. 77. — [44]) Birlinger, Volkst. a. Schwaben, 1, S. 466; John, Sitte im deutschen Westböhmen, S. 29; Drechsler 1, S. 30; Rogasener Familienblatt 8 (1904), S. 16 (Rogasen). In den Zwölften: Bartsch 2, S. 249. — [45]) Bartsch 2, S. 249 (1287); Ztchr. d. Ver. f. Volksk. 1, S. 179 (Mk. Brandenburg); Witzschel, Sag. a. Thür. 2, S. 174 (21). Dasselbe am Fastnachtsdienstag: Schönwerth, A. d. Oberpfalz 2, S. 352. Dagegen heisst es in Deslawen: Am Weihnachtsabend soll man kein Holz stehlen gehen: John, Westb. S. 16. — [46]) Jahrb. f. d. Landeskunde d. Herzogt. Schlesw.-Holst. u. Lauenburg 6, S. 395. — [47]) Birlinger, Aus Schwaben 1, S. 389. — [48]) Vgl. auch oben Anm. 17 und 18 den an bestimmten Tagen vorgenommenen Zauber. — [49]) Quaest. Graec. c. 55. Vgl. Gruppe, Griech. Mythol. u. Religionsgesch. S. 1330, Anm. 4; 1338, A. 1; Eitrem, Hermes u. d. Toten, S. 52 f.

Alte schweizerische Sprichwörter.

Von S. Singer, Bern.

Die nachfolgende Sammlung will einen Einblick gewähren in die Spruchweisheit, die vom IX. bis zum XVI. Jahrhundert in der Schweiz umlief. Auf Vollständigkeit erhebt sie keinen Anspruch. Später belegte Sprichwörter sind nur aufgenommen, insoferne man Grund hat, bei ihnen älteres Bestehn zu vermuten. Von lateinisch überlieferten Sprichwörtern habe ich die in den Casus Sancti Galli, die in der Züricher Hs. der Proverbia Heinrici und die in Werners St. Galler Hs. des XV. Jahrhunderts berücksichtigt. Konrad von Würzburg und Pamphilus Gengenbach sind wohl keine Schweizer, haben aber so lange in der Schweiz gelebt und gewirkt, dass man die von ihnen verwendeten Wendungen wohl mit aufnehmen kann. Hartmann von Aue halte ich für einen Schweizer. Von sogenannten sprichwörtlichen Redensarten sind nur die aufgenommen, die wirklich auf Sprichwörtern beruhn. Die Anordnung ist alphabetisch gemäss der nhd. Orthographie, nach Schlagworten. Diese finden sich meist im Text, manchmal aber auch in der Anmerkung. Ich gebe nun ein Verzeichnis der weniger gebräuchlichen Abkürzungen von Büchertiteln, die im folgenden verwendet werden.

Düringsfeld: Sprichwörter der germanischen und romanischen Sprachen vergleichend zusammengestellt von I. v. Düringsfeld und O. Freiherrn v. Reinsberg-Düringsfeld. Leipzig 1872.

Ebert: E. Ebert, Die Sprichwörter der altfranzösischen Karlsepen. Marburg 1884. Ausgaben und Abhandlungen aus dem Gebiete der romanischen Philologie XXIII.

Fec. ratis: Egberts v. Lüttich Fecunda ratis hg. v. E. Voigt. Halle a/S. 1889.

Häckel: W. Häckel, Das Sprichwort bei Chaucer, zugleich ein Beitrag zur vergleichenden Sprichwörterkunde. Erlangen und Leipzig 1890. Erlanger Beiträge zur englischen Philologie VIII.

Handschin: Ch. H. Handschin, Das Sprichwort bei Hans Sachs. Wisconsin 1904. Bulletin of the University of Wisconsin No. 103.

HRM.: Hans Rudolf Manuel, Das Weinspiel hg. v. Th. Odinga. Halle a/S. 1892. Neudrucke deutscher Literaturwerke des XVI. und XVII. Jahrhunderts Nr. 101. 102.

Id.: Schweizerisches Idiotikon.

MSD.: Denkmäler deutscher Poesie und Prosa aus dem VIII.—XI. Jahrhundert hg. v. K. Müllenhoff und W. Scherer. 3. Ausgabe von E. Steinmeyer. Berlin 1892.
NM.: Niklaus Manuel hg. v. J. Bächtold. Frauenfeld 1878. Bibliothek älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz II.
Otto: A. Otto, Die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten der Römer. Leipzig 1890.
Prov. au Vil: Li Proverbe au Vilain hg. v. A. Tobler. Leipzig 1895.
Schulze: C. Schulze, Die biblischen Sprichwörter der deutschen Sprache. Göttingen 1860.
Schw. MS.: Die Schweizer Minnesänger. Mit Einleitung und Anmerkungen hg. v. K. Bartsch. Frauenfeld 1886. Bibl. älterer Schriftwerke der deutschen Schweiz VI.
Sutermeister: O. Sutermeister, Die schweizerischen Sprichwörter der Gegenwart in ausgewählter Sammlung. Aarau 1869.
Werner: J. Werner, Lateinische Sprichwörter und Sinnsprüche des Mittelalters aus Handschriften gesammelt. Heidelberg 1912. Sammlung mittellateinischer Texte III.
Ysengr.: Ysengrimus hg. und erklärt von E. Voigt. Halle a/S. 1884.
Zing.: I. v. Zingerle, Die deutschen Sprichwörter im Mittelalter. Wien 1864.

1. Wan es ist ein altes wort, das man ofte hat gehort 'swa unadel gewaltes pfligt, unart vil dik dem angesigt'. ouch sol man wissen dabi, das ouch niht unertiger si, denne swa adel entedelt sich mit untugende. sus las ich, das es Seneca geschriben habe (Ammenhausen 9685). Nieman rehtes adel hat, wan der tugentliche tat von art würket ze aller zit. an dem selben vil adels lit. swa aber adel entedelt sich, das es tuot untugentlich, das ist verre boeser vil denn ein vierschroeter gebur (Ammenhausen 3521).

Vgl. Zing. 9. Id. I, 85 ‚Adel uni Tuged ist en Ei uni Dotter‘.

2. Wer alle menschen effen wil, der wirt vil licht der affen spil (Boner 36, 41).

Zing. 10.

3. Toere mich, so effe ich dich (Boner 37, 53).

Zing. 10.

4. Alt Affe, jung Pfaffe und wild Bäre söll Niemert i si Hus bigere (Id. I, 99).

Zimr. Chron. II, 639, 20.

5. Swer rehtiu wort gemerken kan, der gedenke wie ein wise man hie vor bi alten ziten sprach, dem sit diu welt der volge jach. in duhte der niht wol gemuot, der al der liute willen tuot (Lanzelet 5). Al der welte nieman kan so gebaren daz si alle dunke guot (U. v. Singenberg, Schw. MS. S. 41). Nieman ist der allen lüten wol gevallen müge (Ammenhausen 559).

Zing. 11. 118. Bezzenberger zu Freid. 106, 18. 133, 5. P. Syrus Sententiae ‚Non quam multis placeas, sed qualibus stude', ‚Si multis tua vita placuerit, tibi placere non potest'. Sachsenspiegel Praef. 54. 123. Renner 2245. 16235.

6. Der alleu dink dergrunden wil, der siert sich selb und schafft nit vil (Ring 23c, 6).

Zing. 11. 189.

7. Fone diu chit iz in biuuurte ‚alter al genimet' (Notker, Marc. Cap. 746, 19).

8. Ez ist ein ding daz menlich gert, so manz gewint, so istz unwert: daz alter (Boner 19, 1). Pfü dich alter! ... Wie wol din jederman begert, noch wann du kumpst, so bist vnwerdt (Gengenbach, X alter 728).

Zing. 12. Bezzenberger zu Freid. 51, 13. Otto, Sprichwörter der Römer 316.

9. Junger lüte müessikeit wirt in an dem alter leit (Ammenhausen 4215).

Zing. 12.

10. Wisst ihr nicht, daz alter hat für die andern weisen rat? (Ring 19c, 43). Daz sprüchwart ist mir oft gsäit 'alter part hat weisshäit (Ring 19d, 35). Won der weis vil ofte sprach: alter part der hat die wicz (Ring 55, 7). Raro senem sensu, sed habes precedere cursu (Proverbia Heinrici: Züricher Hs. des XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 202).

Zing. 13. 189. Anm. zu MSD. aao.

11. Swas hat boesen anevang, das gewint kum guoten usgang (Ammenhausen 9083).

Zing. 13. Wilmanns zu Walter 83, 39. Otto S. 287.

12. Wol an gerant halp vohten ist (K. v. Würzburg Troj. krieg 29,766).

Zing. 13. Men spricht ein dinck, des sijt gewis: 'wale an gerant halff ueichten is' (Hagen kölnische Reimchronik 3463), Zimmr. Chr. IV, 220, 37.

13. Duris quesitis non est responsio mitis (St. Galler Hs. des XV. Jh's. bei Werner D. 188).

Wie die Frage, so die Antwort: Otto 206.

14. Wer kunst und wisheit haben sol, sicher, der muoz erbeit han (Boner IV, 38).

Zing. 13. Bezz. zu Freid. 41, 16. 92, 7. Werner A 16. 17. Otto S. 181. Schulze S. 86.

15. Dir argo der ist der ubelo (Notker, De partibus logicae: MSD. XXVII, 1, 3).

S. die Anm. dazu.

16. Daz richste leben daz man hat, ist, der in armuot froelich stat (Boner 15, 57).

Bezz. zu Freid. 43, 20.

17. Das ist ein altgesprochen wort, . . . das enkeiner antwerklüte si so vil, als böser arzate (Ammenhausen 15294).

18. Lang beytet aber ist nit gschenkt HRM. 1300.

Aufgeschoben ist nicht aufgehoben: Fec. rat. S. LXI Anm.

19. Nun werdend aber etlich jiehen, ich söl den wiszboum vor vszziehn usz minem oug, eb dasz ich säch, das dich ein sprysz in din oug stäch (HRM. 2007).

Schulze S. 137. Nr. 193.

20. Friuntschaft ze ougen gewant und danne wenken zehant, so man des man niene siht, daz ist ein lasterlich geschiht (Lanzelet 3517).

Vgl. ‚Aus den Augen aus dem Sinn' und ‚Augendiener' Freid. 49, 15.

21. Swaz den ougen sanfte tuot daz dunket ouch daz herze guot (Engelhart 1045).

Zing. 16.

22. Dein selbers aug daz vich macht fäiss (Ring 32, 28).

Fec. rat. I, 171. Handschin, Das Sprichwort bei Hans Sachs S. 140.

23. Auf vollem pauch steht fröleychs haubt (Ring 37a, 16). Auff vollem bauch stot ein houbet fro (Gengenbach, Weinschlauch 62, Zs. f. d. alt. 45, 165). Wie möht min herze wesen vro mit laerem buch? daz mag niht sin; wan ane spise und ane win wirt selten ieman vröiden vol: so mag ist vol, so sing ich wol (Boner 63, 36).

Bezz. zu Freid. 125, 11. Fec. ratis I, 697.

24. Ein gpaur vil selten tät, wes man in mit züchten pät, dem daz haubet grosser (l. grosset) gar, so man in gebitten gtar, und tuot allaine, daz er muos (Ring 47c, 40). Das sprüchwort ist ein alter sitten: ‚wenn man die buren anfacht bitten, so grosset in der kopf und grind' (NM. Elsli 546). We me ne Buur bittet, so wird em der Buuch grosz (Sutermeister 118).

Fec. ratis I, 815. Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung No. 266.

25. Wer waent, daz er der beste si, dem wont ein gouch vil nahe bi (Boner 39, 47. 82, 45).

Fec. ratis I, 292.

26. 's isch keis Mässer, das scherpfer schirt, als wenn e Bättler zum Herre wird (Sutermeister 119).

Wan ain betler zu aim herren geriet, wer er vil wunderbarlicher, auch strenger dann ain anderer (Zimr. Chron. III, 348, 8). Bezz. zu Freid. 122, 11. Renner 1763.

27. Wir haben daz von sinem gebote, swer umbe den sündaere bite, da loese er sich selben mite (Gregorius L. 3400 P. 3570). Man giht er si sin selbes bote und erloese sich da mite, swer umb des andern schulde bite (a. Heinr. ed. Gierach 26).

Bezz. zu Freid. 39, 18.

28. Tune maht nieht mit einero dohder zeuuena eidima machen, noh tune maht nieht follen munt haben melues unde doh blasen (Notker de partibus logicae: MSD. XXVII, 1 Nr. 8).

Simul flare sorbereque haud factu facile est (Plautus, Mostellaria 791) und Anm. zu MSD. a. a. O.

29. Wenn der blinde vüeren wil den sehenden, da wirt spottes vil (Boner 68, 35).

Schulze Nr. 217.

30. Gesehent ist vil liuten blint (Boner 52, 97). Gesehende sind die narren blint (Boner 1, 40).

Schulze Nr. 214.

31. Creditur omne caprę quod cognoscit caper in se (Züricher Hs. des XII. Jh's: MSD. XXVII, 2, 30). Was der Bock an em sälber weiss, trout er der Geiss (Sutermeister 124). Kennt ihr das Sprüchwort ‚was der Bock . . . . .'? (Gotthelf, Bauernspiegel ed. Vetter 354).

Anm. zu MSD. a. a. O. und ‚Estimat esse caprę uicium quod scit caper in se' (MSD. a. a. O. 58. und Anm.). Auch die abgebrochene Art des Citats wie bei Gotthelf in dem Brief der Tegernseer Nonne in MSF. ed. Vogt S. 265.

32. Die boesen hazzent ie die frumen (Lanzelet 7806).

Den frumen hazzent ie die zagen (Lanzelet 7), io ahta . . . . thes guaten, ther thar ubil wuas (Otfrieds Epilog an Hartmuat 108), demo bosin demo ist leit allir slahte frumicheit (Scopf von dem lone: Zs. f. d. alt. XL, 321, 30), ez was ie der boesen site daz man die frumen hazzen tuo (Biterolf 2486), ez was ie der boesen site, daz sie den guoten übel sprachen (Eraclius ed. Gräf 1230).

33. Si jehent ‚daz boeser kom ie nach' (U. v. Singenberg Schw. MS. S. 55).

Fec. ratis I, 469. Eine andere Form desselben Sprichworts ‚hiurer boeser danne vert' wird durch die Parodie des gleichen Dichters a. a. O. 58 ‚hiure verrer danne vert' vorausgesetzt.

34. Si . . . inflexibilem rigorem semper tenuerimus, aut arcum regulae frangemus aut chordam eius . . . rumpemus (Ekkehard IV. Casus Sancti Galli cap. 70 pag. 248),

Dehein boge so guot ist, man müge in spannen, biz er brist (Freid. 108, 1 und Bezzenbergers anm.). Swer den bogen ziehen wil ze wite uz der zühte zil, der brichet in (Voraner Novelle 55. WSB. 1899). Otto 36.

35. Qui mittit stultum, differt sua commoda multum (Züricher Hs. des XII. Jh's: MSD. XXVII, 2, 183).

Der boesen boten sendet, sinen frumen wendet (Zing. 22). Anm. zu MSD. a. a. O. 183 und 193.

36. Wir haben einen spruch gar dik vernomen, das man harte wenig vint, die guot boten oder guot brater sint (Ammenhausen 18032).

Der Herausgeber meint in der Anmerkung zur Stelle ‚Dieses Sprichwort, sonst uns unbekannt, scheint von der langwierigen und verantwortungsvollen

Arbeit des Bratenwendens auszugehn'; doch könnte ‚brater' für ‚berater' Ratgeber stehn. Vgl. noch Reinbots Georg ed. Kraus 1032 ed. Vetter 1030 ‚swa ist ein wol geraten bot, den mac man kum vergelten: man vint in aber selten', und Zing. 22.

37. Perna uiri tenuis famosa dolorque potentis (Züricher Hs. des XII. Jh's: MSD. XXVII, 2, 161).

Reicher Leute Krankheit und armes Mannes Braten riecht man weit (Anm. zur Stelle).

38. Swa brinnet mins geburen want, da fürhte ich schaden sa zehant (Gliers: Schw. MS. 206).

Zing. 22. Fec. ratis I, 76. Tobler, Proverbe au Vilain Nr. 42.

39. Der mensche nicht enkan geleben mit dem prott allain an lib und an der sel gemäin, sunder mit des (l. dem) gottes wort (Ring 24, 31).

Schulze Nr. 182.

40. Vorgässe Brot bschüsst nid (Sutermeister 138). Es ist nun alles vorgessen brot (NM. Barbali 5).

Ysengrimus VII, 265. Prov. au Vilain 77.

41. Gstole brot schmöckt au wohl (Sutermeister 139). Beschlossen prot, wie süss du pist (Ring 11, 37).

Zing. 158. Schulze Nr. 49.

42. Quod furi tulerit fur indempnis retinebit (Züricher Hs. d. XII. Jh's: MSD. XXVII, 2, 194).

Diep stal diebe (Walther 105, 25).

43. Wen spricht ein wort, daz mag war sin ...., ‚wer ab dem galgen loest den diep, dar nach hat er in niemer liep' (Boner 71, 62).

Zing. 24.

44. Won es spricht der weise man: ‚wer die diener füret hin, der fürt den herren sampt mit in' (Ring 49d, 16).

45. Wen spricht, ez si nicht halbs verlorn, wan allz, daz man ze dienste tuot dem argen (Boner 11, 56). Wen spricht ...., daz der dienst wirt niemer guot, den man dem argen menschen tuot (Boner 31, 40).

Zing. 25.

46. Grandine tutus erit, sibimet quicunque tonabit (Züricher Hs. des XII. Jh's: MSD. XXVIII, 2, 73). Swer selbe teilet unde welt unde witert swie er wil, da von sleht ouch im der hagel selten (Gocli. Schw. MS. XII. 1, 45).

Swer nach siner girde donret, der mac behalten sinen bou vil unverhaglet (Anm. zu MSD. a. a. O.).

47. We mu den Dräck steerd, su stiichd er (Friedli, Bärndütsch II. Grindelwald 104).

Zing. 26. MSD. 229 Anm. Fec. ratis I, 113. Prov. au Vilain 240. Non cognoscitis quia sapientia est in homine sicut muscus et ambra? Que quanto plus tanguntur, tanto magis dant odorem suum. (Historia septem sapientium I., 1, 11. Samml. mittellat. Texte IV).

48. Tune maht nieht mit einero dohder zeuuena eidima machen (s. o. Nr. 28). Non geminis una datur unica patris (Züricher Hs. d. XII. Jh's: MSD. XXVII, 2, 133).

Fec. ratis 318.

49. Ze vil eren ist halb laster (Boner 51, 57).

Zing. 27.

50. Won besser ist noch weiser ler frisleich sterben umb die er, dann mit schanden leben (Ring 41d, 22).

Zing. 27. 192.

51. Des einen ual ist des anderes knist (Notker Psalmen 27, 26). Einemo nider, andermo uf (Boetius 203, 14).

Düringsfeld I Nr. 348. 349. Als man sprücht, der abgang des einen sei des andern ufgang (Zimr. chron. IV, 275, 14).

52. Eines mannes munt niht mac erziugen wol, swaz groze kraft haben sol (Gregorius L. 3017 P. 3188). Der wysz mann seyt: ‚Nit vrtheyl vff ein yede klag, losz vorhin, was der ander sag'. Ouch wenn man nun verhört den einen, ists grad als vil, als ghort man keinen (HRM. 918).

Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichwörter S. 433, Nr. 266—273.

53. Ist ein man auf häylem eys, der ge vil gmach, so ist er weis (Ring 46d, 37). Qui currit glaciem, se monstrat non sapientem (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 180).

Curritur in glacie uehementer ab insipiente MSD. XXVII, 2, 37.

54. Die wil daz isen hitz ist vol, vil bald man ez denn smiden sol (Boner 42, 63).

Zing. 28. Fec. ratis I, 385. Häckel, Das Sprichwort bei Chaucer Nr. 80. Le fer chaut on le doit batre (Machaut Remede de Fortune 2089).

55. So siht man an dem ende lop unde missewende (Lanzelet 3659). Ein boes leben wer daz hat, dar an ein boes end gerne stat (Boner 54, 45).

Fec. ratis 8. Ysengrimus VII, 304. Renner 22713. 23259. J. Tit. 5902. Jostes, Meister Eckart und seine Jünger S. 21. Cato ed. Zarncke 165. Guiardinus ed. Werner 806.

56. Vox asinina bene non concordat philomene (St. Galler Hs. d. XV. Jh's. Werner V 93).

Der esel und diu nahtegal singent ungelichen schal (Freid. 142, 7, s. Anm.).

57. Wer von natur ist unbesint und minr hat witzen denn ein rint, den mag diu schuole ze Paris an sinnen

niemer machen wis. Ist er ein esel und ein gouch, daz selb ist er ze Paris ouch (Boner 99, 67).

Zing. 30. Renner 13435. Schönbach, Miscellen aus Grazer Hs. III, 58f.

58. So hoher berg, so tiefer tal; so hoher er, so tiefer val (Boner 39, 37). Der vaste stande der hüete sich daz er nicht valle; daz rat ich. So hoher berg, so tiefer tal, so groezer kraft, so swaerer val (Boner 83, 51).

s. u. Nr. 133.

59. Geribniu varw nicht lange wert (Boner 67, 47).

Zing. 31.

60. In boesen vazzen guoten win hat man befunden selten (Reinfrid 14532). Der guote win wirt selten guot wan in dem guoten vazze (U. v. Singenberg Schw. MS. S. 54).

Fec. ratis I, 68.

61. Swas smakes ein nüwes vas gevat, vil kum ald niemer es verlat (Ammenhausen 1351).

Fec. ratis I, 233. Prov. au Vilain 160.

62. Wissent, das us dem vasse gat nicht anders, wan das drinne ouch was (Ammenhausen 546).

Zing. 32.

63. Won ein spruchwort also spricht: vor alter veinten süssen boten und vor fischen zwir gesotten hüte dich an alles spotten (Ring 57b, 42).

64. Veint mit veinten temmen schol ein man der sich wil rechen wol (Ring 48, 35).

Verkehrt ‚Man muss seinen Feind nicht mit seinen Feinden schlagen' (Wander I, 970 Nr. 126).

65. Der heimlich vigent schaden tuot (Boner 70, 64).

Zing. 32.

66. Feld und Hag hend au Ohre (Sutermeister 138).

Fec. ratis I, 94. Häckel Nr. 71.

67. Die vische wellent gswemmet sein (Ring 37, 32). Der Fisch will drü Mal schwümme: im Wasser, im Schmalz, im Wi (Ineichen: Id. I, 1098).

Wander I, 1029, Nr. 33—35.

68. Den frawen ist der ars ze präyt, daz hercz ze smal; daz ist gesäyt (Ring 14b, 15).

Zing. 194.

69. An der noete schouwen sol man den bewaerten frünt (Reinfrid 7550). Wer vriunt ist oder nicht enist, daz bewaeret not in kurzer vrist (Boner 62, 73). Won die weyshayt also spricht; den freund man in den noten mag versuochen bas dann ander tag (Ring 45d 25).

Ysengrimus I, 796. Prov. au Vilain Nr. 72. Ebert, Die Sprichwörter der altfranz. Karlsepen Nr. 85. Roman de Troie 11870. Percheval ed. Potvin 10657. Ferguut 4340.

70. Vriunt gewinnen, daz ist guot: noch bezzer ist, ders behalten kan (Boner 19, 36). Du scholt den freunt zuo deinem gwin versuochen lang, der weise spricht. den bewärtten halt und lass in nicht (Ring 29c, 12).

Zing. 41. Fec. ratis I, 190.

71. Bewaerter friunt, gestanden swert, diu zwei sint grozes guotes wert (Wackernagel Basler Hs. S. 36).

Bezz. zu Freid. 95, 18.

72. Er belibet friunde aleine, swer nieman für den andern hat (Lanzelet 12).

Wander I, 1171 Nr. 1, 2.

73. Wer sich von vriunden scheiden wil, geniuzt er des, daz ist nicht vil (Boner 30, 35).

Zing. 41. Fec. ratis I, 416.

74. Wo nicht frid ist in dem haus, da hat man got vertriben aus (Ring 29b, 23).

Wo frid, da ist Gott (Wander I, 1212). Wo Glaube, da Liebe, wo Liebe, da Friede, wo Friede da Gott, wo Gott da hats keine Not (verbreiteter Spruch als Inschrift auf Haus und Gerät).

75. Wer vuchs mit vuchse vahen sol, der bedarf guoter listen wol (Boner 71, 73). Ein schalk den andern hinder gat, recht als der vuchs mit vuchse vat (Boner 35, 41).

Zing. 42. Zimr. chron. II, 396, 14. 627, 23.

76. Swer schiere git dar nach so man sin gert, als ich die wisen hoere jehen, diu gabe ist maneger gabe wert (U. v. Singenberg Schw. MS. S. 17). Geist du schier, so geist du zwier (Ring 29b, 15).

Ysengrimus II, 452. Häckel Nr. 81, 82.

77. Geben das ist säleklich, empfahen dike schamerich (Ammenhausen 1503).

Schulze Nr. 249.

78. Dir scolo dir scofficit io, vnde dir gouh der guccot io (Notker, De partitus logicae: MSD. XXVII, 1, 5).

‚Der Schuldner treibt immer Possen und der Gauch ruft immer Kukuk‘: nur der zweite Teil ist mir als Sprichwort bekannt, s. Zing. 44.

79. Sam man da spricht, gedench und wünsch mich chrenkent nicht (Ring 21b, 19).

Wander V, 456.

80. Nieht so snelles neist so daz muot (Boethius 229, 23).

Gedanken sind schnell, s. DWb. IV, 1, 1960.

81. Wir gevallen alle uns selben wol, des ist daz lant der affen vol (Boner 79, 55).

Zing. 47.

82. Die geisz scharret, so sy wol stat (HRM. 3994. Binder, Acolast 94).

Kadler, Sprichwörter und Sentenzen der altfranz. Artus- und Abenteuerromane Nr. 324. Zimr. Chron. III, 551, 28.

83. Alle sünden werdent alt, gitikeit junget manigvalt (Boner 89, 47).

Zing. 48.

84. Enkein gitig herze niemer kan ervüllet guotes werden (Ammenhausen 13106).

Zing. 48. 155. Schulze Nr. 106. 121. Fec. ratis I, 61.

85. Nümma gelt, nümma gsell (Badenfahrt 671 in Bächtolds NM. S. 412).

Wander I, 1500.

86. Die Geistlichen vnd die Glerten sind schier jetzund die verkerten (Boltz Weltspiegel 3585).

Düringsfeld I, Nr. 574. Häckel Nr. 64.

87. State machet diebe (Ammenhausen 11634). Stat macht diebe, daz ist war (Boner 96, 1). Wan stunt und stat vil dieben macht (Boner 61, 18).

Gelegenheit macht Diebe, s. Zing. 48.

88. Wen spricht, daz überig gemach gesunde liute machet swach (Boner 48, 149).

Zing. 49.

89. Allgmach, da kumpt man auch zum zyl (Boltz, Weltspiegel 487).

Wander I, 1542.

90. Waz sayt der maister von nataur? Spricht er nicht daz seubreu gstalt rains gemüt in ir behalt? (Ring 19b, 30).

Mens sana in corpore sano (Juvenal 10, 356).

91. Wans umb in iemer wol stat, swen genüeget des er hat (W. v. Rheinau 40, 38). Nach der weisen lerer sag ‚kainem man gebresten mag, der sich benügt, die weil er wert, des, daz sein nataur begert' (Ring 19, 36). Mehr als genug kann eine doch nicht essen (Gotthelf, Geld und Geist ed. Blösch S. 216).

Zing. 50.

92. Won der weis gesprochen hat: niemant ist ym selber genuog in seiner sach mit rechtem fuog (Ring 23, 12).

Graf und Dietherr, Deutsche Rechtssprichwörter Nr. 494. 495.

93. Ez geschiht niht, wan daz sol geschehen (Lanzelet 6955). Dir geschiht daz dir geschehn sol, und anders niht (Iwein 6567). Nu mac daz doch nieman bewarn daz im geschehen sol (Erec 4801). Nu la varn, ez solte dir geschehen (Hartmann Lieder MSF. 211, 30).

Zing. 50. Henrici zu Iwein 6567. E. Schmidt, H. v. Rugge S. 101. Fecratis I, 6. Ebert a. a. O. Nr. 96. Häckel Nr. 102. Beowulf 455. Renner 10683. Bis ume ruhig; wenns gut kommen soll, so fehlts nit, und wenns fehle soll, so hilft alles Zappeln nichts (Gotthelf, Geld und Geist ed. Blösch S. 160).

94. Es ist gross gschrey vnd lützel woll (Boltz, Weltspiegel 714).

Zing. 51. Zimr. Chron. III, 302, 19. IV, 225, 24.

95. In beschiht ouch dike als einem man, der an den stein schüsset: das schos vil dike düsset harwider an den, der es schos (Ammenhausen 392).

Ysengrimus III, 307. Auf den Schützen prallt der Pfeil zurück (Schiller, Tell III, 3).

96. Vbelis kesellin mag man uuola ingelten (Notker de Syllogismis ed. Piper I, 597). Des guoten gesellen wirt man gesunt, des argen man in erbeit kunt. Mit dem guoten wirt man guot; der boese niemer wol getuot (Boner 73, 51). Bi guotem guot, so hoer ich jehen, bi süezem süez, bi argem arc, bi miltem milt, bi kargem karc, bi frechem frech, bi zagen zagen wirt man, hoer ich die wisen sagen (Reinfrid 12). Böser gselschafft der man siech wirt (Binder Acolast 239).

Zing. 52. 53. Schulze Nr. 30. Elisabeth 17. Reinbots Georg ed. Kraus 3034.

97. Als ouch die wisen wellen, ezn habe deheiniu groezer kraft danne unsippiu gesellescaft, gerate si ze guote, und sint si in ir muote getriuwe under in beiden, so sich gebruoder scheiden (Iwein 2704). Ein trut geselle ist bezzer vil danne vil unholder mage (K. v. Würzburg ed. Bartsch S. 393).

Zing. 53.

98. Gewalt noch mangem an gesiget, daz hoeret man die wisen jehen, da man genade niht enpfliget (J. v. Warte Schw. MS. S. 248). Bi gwalte sol genade sin (R. v. Fenis. ib, S. 8, MSF. 84, 12). Gewalt der sol genaedic sin (U. v. Singenberg Schw. MS. S. 21). Es ist ein altgesprochen wort, daz man dike hat gehort: gewalt, der sülle gnade han (Ammenhausen 7373). Gwalt sol gnad han, so mag er dester bass bestan (Reimchronik des Appenzeller Krieges ed. v. Arx S. 74, ed. Schiess 1478).

Zing. 53 f. Schönbach, Die älteren Minnesänger S. 80. (WSB. 1899).

99. Gott nit vertragen wil, das kain ungnädiger gwalt werd vast alt (Reimchron. d. Appenzeller Krieges ed. v. Arx S. 74 ed. Schiess 1475). Ouch hand ir, wän ich, dik gehort, das vor mir ist gesprochen ein wort: pfersichboum, unrechter gewalt, das die kume werdent alt (Ammenhausen 9085). Unreht gewalt der wirt nicht alt (Ammenhausen 1436).

Wander I, 1647. Gezwungen ding, find ich geschriben, sindt nie lang bestendig belyben (Murner, Gäuchmatt Vorred 1).

100. Geloube ane werc ist tot (Barlaam 89, 31). So ist dir auch der gelaub enwicht an die werch, sam man do spricht (Ring 25b, 4).

Schulze Nr. 286.

101. In gmein hört man gar oft und dick, das sich glichs gern zuo glichem schick (Binder Acolast 120). Glichs und glichs gesellt sich gern, sprach der tüfel zuo dem koler ouch (NM. Elsli 1147). Glychs vnd glychs gesellt sich fast gern (HRM. 396). Compar amat similem: quod amatur amabit amantem (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 26).

Zing. 55. Schulze Nr. 153. Fec. ratis I, 85. Häckel Nr. 104. Disciplina clericalis ed. Hilka 7, 10. Joh. Rothe Passion 161. Gleichs und gleichs gesellt sich gern, sprach der teufel zu aim koler (Zimr. Chron. III, 285, 38).

102. Dem das gelück nicht guotes gan, der muoss verliessen uber nacht künges hort und käysers macht (Ring 37c, 12).

Wenns Unglück will, so gheit e Chatz vom Stuel oben abe z'tod (Id. II, 622). Wer Unglück haben soll, dem fällt der Ofen ein, wenn er Brot backen soll (Schweizerisch bei Düringsfeld II, 515). Wem ds Glück will, dem chalberet der Schidstock, der Holzschlegel uf der Ruossdili, der Eselstuel vorem Hus etc. (Wander I, 1760. Id. III, 222. Düringsfeld I. 608).

103. Gelücke ist gar ein wildez loz (l. kloz), daz dicke walzet an und abe . . . . . . swer hiute sitzet uf dem rade, der siget morne drunder (Troj. Krieg 18400).

Zing. 56. Ysengrimus IV, 719. Häckel Nr. 16.

104. Gnade ist bezzer danne reht (Iwein 172). Da von get gnade für daz reht (Gregorius L. 3650. P. 3822).

Zing. 57. Henrici zu Iwein 172. Kummer zu Herrand von Wildonje S. 53. Zimr. Chron. IV, 219, 1. Häckel Nr. 159. Motette ed. Stengel 26 a, 12. Machaut Remede de Fortune 1686.

105. Nu helf uns doch der alt got (Ring 51c, 28).

Der alte Gott lebt noch (Id. II, 508. Düringsfeld I, 616).

106. Got hate den gwalt und er den wan (Erec 6351).

Der Mensch denkt, Gott lenkt (Schönbach, Ueber Hartmann von Aue. Graz 1894 S. 11. vgl. Fec. ratis I, 439).

107. So half ouch Got dem rehten ie (Iwein 7628).

Schönbach a. a. O. 37.

108. Got den sinen nie verlie in keiner not gestecken (Reinfrid 50). Got der den sinen nie verlie, ruoche mir ellenden ouch sine gnade senden (Reinfrid 18,974).

Zing. 59. Schulze Nr. 104. Fec. ratis I, 556. Ebert Nr. 18. 131.

109. Enheten si niht gefürhtet got, si heten ieme der werlte spot gedultet für daz scheiden (Gregorius L 467 P 639).

Schönbach S. 55. Fec. ratis II, 591. Schulze Nr. 247. Renner 7121. Eraclius 4347.

110. Ein anvanch aller wiczen ist gottes forcht (Ring 24 c, 15).

Seemüller zu Helbling VII, 1. Schulze Nr. 26. 135. Fec. ratis II, 85.

111. Als man ouch hat gehöret: ‚gris nach grawem slat' (Ammenhausen 3885). Gra slat gern na grisen (Ammenhausen 6909). ‚S Graue schlot der Grische no' (Sutermeister 136).

Zimr. Chron. II, 578, 28.

112. Effodit foueam uir iniquus et incidit illam (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 53). Im selben gruobet dick ein man, und waent eim andern gruobet han (Boner 6, 33).

Schulze Nr. 95.

113. Derme guote dient und ez im niet (Lanzelet 7767).

Cil est a son avoir sers qui toz jorz le garde et acroist (Cliges 164).

114. Was kan einen gevrumen das, ob er guot an ere hat (Ammenhausen 6998).

Zing. 61. Ebert Nr. 59.

115. Ouch sol man wissen das hie stat, das roup niht guotes ende hat, und wert röubig guot die lenge niht (Ammenhausen 16838).

Zing. 157. Schulze Nr. 50.

116. Es ist warlich fast gurr als gul (HRM. 1829).

Id., II, 220.

117. Haar und Schade wachsen alli Tag (Sutermeister 145).

Zing. 144.

118. Do hiet Mäczel langes har und churczen muot (Ring 11 b, 19).

Zing. 35. Zimr. Chron. II, 109, 30. 170, 12. IV, 230, 18, Söhne Giaffers ed. Bolte S. 202.

119. Der habe, der huete deste baz (J. Appet, GA. XLI, 395).

Wander II, 238. Benoit, Roman de Troie 3482.

120. Der Hetti und der Wetti hend nie nüt gha (Sutermeister 142).

Prov. au Vilain Nr. 48. 245. Ebert Nr. 37.

121. Swaz zeime haggen werden sol, daz krümbet sich vil vrüeje (Troj. Krieg 6400).

Zing. 62.

122. Commater dantis manui manus accipientis (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 25).

Eine Hand wäscht die andere, s. Anm. zur Stelle.

123. Als manich haubt, alz manger sin (Ring 31b, 17).

Düringsfeld II, 544.

124. Iedes haubt daz wil seinn huot, yeleich haus daz wil sein feur (Ring 32c, 16).

Wander II, 1512. Düringsfeld I, 790. 933.

125. Äigen haus und aigen chind machend grosseu mü ze wind und klaineu fröd ze paradeys (Ring 21c, 5).

Fec. ratis I, 1194.

126. Des sprüchworts nimm ich ein exempel an euch auff den heuttigen tag, wer wol frässen und sauffen mag, den thut man für ein Helden breysen (HRM. 376).

127. Waisst nicht, daz man spricht gemäyn: hilf dir selb, so hilft dir got? (Ring 31b, 35).

Düringsfeld I, 703.

128. Wenn vür bricht der herren zorn, so sint die armen gar verlorn (Boner 35, 25).

Schulze Nr. 69.

129. Der zwein herren dienet wol, daz siz beide müezen han verguot, der muoz vil vrüe uf stan (Boner 44, 40). Hört, was uns die warhait spricht: Niemant zwain hern gedienen mag schon und eben nacht und tag (Ring 20, 7). Niemant zwaien gdienen mag (Ring 21d, 1).

Schulze Nr. 189.

130. Waz hiut ist liep, dast morne leit (Boner 75, 50). Hiute wol und morne we (a. Heinr. 714). Hiut ist er arm, der e was rich (Boner 75, 45). Wer heut lebt, der stirbet morn (Ring 57d, 7). Vält es mir heut, es trifft leicht morn (Ring 12b, 22). Heute rot, morgen tot (Gotthelf, Geld und Geist ed. Blösch 142).

Schulze Nr. 149. Ebert Nr. 125. Fec. ratis I, 141.

131. Wer mag sich an den hymel haben? (Ring 5, 12).

Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung Nr. 115. H. v. Neustadt Appollonius 17734. Yders 2291. Renaus de Montauban 241, 12ff.

132. Ridenti domino diffide poloque sereno (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 208).

Klarem Himmel und lachendem Herrn ist nicht zu trauen (s. Anm. zur Stelle).

133. Qui petit alta nimis, retrolapsus ponitur imis (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 188). Der ze hoh im stigen wil, der fleugt inn graben ze dem zil (Ring 11d, 21). Der sich höcht, der kumet nider, und der sich nidert, der get wider (Ring 30d, 27).

Schulze Nr. 228. Fec. ratis I, 137. s. o. Nr. 58.

134. Dicke ich wol gehoeret han: smaehiu hohvart nider lit (Reinfrid 18966). Unrehter hochmuot dem manne lihte schaden tuot (Erec 1230).

Zing. 69f. Schulze Nr. 70.

135. Doch so spricht man oft und vil: Wer ein hofman werden wil, der hab einn pauren in dem sinn, und wes der gepäurischen beginn, so tuo daz widerwartich schier (Ring 30c, 20).

136. Fone demo limble so beginnit tir hunt leder ezzen (Notker, de partibus logicae: MSD. XXVII, 1, Nr. 2).

Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung Nr. 107.

137. So habt es wol gesehen vor, daz yeder hunt auf seinem mist für ander drey geherczer ist (Ring 40d, 20). In propriis domibus extat dominus canis omnis (St. Galler Hs. d. XV. Jh's.: Werner I 40).

Fec. ratis I, 239.

138. Eim hunde lieber ist ein bein denn ein pfunt (Bôner 1, 31).

Zing. 74.

139. Michel hunger tuot prot suozze (Notker, Psalter 68, 17).

Zing. 75f. Fec. ratis I, 64. Sin salse was diu hungers not (Iwein 3279). A toz mangiers est sausse fains (Yvain 2854).

140. Die wisen jehent, und ist ouch war ,daz kein unmaze nie gewerte drizec jar (J. v. Rinkenberg Schw. MS. S. 374). Kein unvuog weret drizig jar (Boner 55, 68).

Zing. 77. 157.

141. Andere jar, andere mär (NM. Elsli 567).

Wander II, 985f.

142. Swas site dü jugent gevat den site das alter kum verlat (Ammenhausen 7717).

Ysengrimus IV, 173. Prov. au Vilain 115. Zing. 54. 78.

143. Alteu junchfraw ist ein gift nieman — l. in dem? — haus, sam man da spricht (Ring 23d, 16).

144. 'S Jumpferegschirr macht die ganz Welt irr (Sutermeister 111).

Zing. 108.

145. Aus kelbern werdent stärkeu rinder (Ring 20b, 42).

Wander II, 1100.

146. 'S git meh Chalberhüt als Chüehüt i der Gerwi (Sutermeister 135).

Fec. ratis I, 17. 1206.

147. D'Chatz isst gern Fisch, aber si will nid i's Wasser (Sutermeister 135).

Fec. ratis I, 336. Häckel Nr. 31. Schönbach WSB. 155, 1907, 60.

148. Grad wie es im Sprüchwort heisst: wenn die Katze aus dem Hause ist, so tanzen die Mäuse (Gotthelf, Geld und Geist ed. Blösch 222). Wol war ist, wie man gmeinlich seyt, ‚wie bald vsz dem husz kumbt die katz, zů tantzen ist den müsen watz' (HRM. 1728).

Fec. ratis I, 35. Prov. au Vilain 209.

149. Ä, wilt dich dann nit bschowen lan? Sicht doch ein katz ein Bischoff an (HRM. 489).

Düringsfeld I, 867.

150. Cattorum proles bene discit prendere mures (St. Galler Hs. d. XV. Jh's.: Werner C 23).

Katzen kint gelernet wol musen (Renner 13325), Ebert Nr. 30.

151. Des muge wir an der kerzen sehen ein warez bilde geschehen, daz si zeiner aschen wirt, iemitten daz sie lieht birt (a. Heinr. 101).

Zing. 80.

152. Tangentem cacabi maculat fuligo uetusti (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 235). An alt kessel solt dich nit ryben, der raam dörfft dir im antlitz blyben (HRM. 3240).

Anm. zu MSD. a. a. O.

153. We dem lande, daz ein kint haben muoss ze einem herren (Ring 45b, 40).

Schulze Nr. 127. Fec. ratis I, 969.

154. Man siht dicke, daz diu kint vil boeser dann der vater sint (Boner 10, 31).

Zing. 81.

155. Mit gerten schol man kinder straffen (Ring 54, 13).

Zing. 81 f. Schulze Nr. 63. 169. Fec. ratis I, 438. 530. Prov. au Vilain 203.

156. Es ist ein gemein wort, das ich dike han gehort, das man spricht: Toren unde kint und ouch die, die trunken sint, die sagent dik die warheit (Ammenhausen 17645). Toub liut und kint und trunken man mügent kein heimlicheit

behan (Boner 97, 89). Ir habt vil recht, ich pins ein gauch, ein chind dar zuo und tobig auch, dar umb kan ich auch liegen nicht, die leut betriegen sam ein wicht (Ring 42b, 20). Ouch ist das sprüchwort nit erdicht, das man allenthalb gmeingklich spricht ‚D'narren, die redend ouch offt war. das lyt am tag, ist offenbar. deßglychen ouch die jungen kind' (HRM. 1957). Chind und Nare und Ruschmanne säged d'Woret (Sutermeister 117).

Schulze Nr. 103. 160. Fec. ratis I, 697. Prov. au Vilain 110.

157. Ez ist niht guot mit herren kirsen ezzen. si hant sich des vermezzen, wer mit in kirsen ezzen wil, dem werfent si der kirsen stil in diu ougen (Boner 8, 32). Der mit herren kirssen essen wil, der wirt offt gworffen mit den stil (Gengenbach, Der alt Eydgnoss ed. Gödeke S. 12).

Ysengrimus VI, 299. Prov. au Vilain 51.

158. Wann man gmeinlichen sprichet ‚Der kruog so lang zuom brunnen got, biss er vffs lest zerbrichet' (Gengenbach, Der alt Eydgnoss ed. Gödeke S. 14).

MSD. XXVII, 2, 145 und Anm. Prov. au Vil. 216. Ebert 39.

159. Die valschen zungen hant daz reht, si machent krump, daz e was sleht (Boner 7, 47). Wisst, es ist nicht recht, so man daz chrumb schol machen schlecht, daz man es noch danne chrumber mach (Ring 19 d, 9).

Schulze Nr. 112. Zing. 85.

160. Wenn d'Chue dussen ist, so thuet me d'Thür zue (Sutermeister 132).

Fec. ratis I, 194. Ysengrimus V. 404. Prov. au Vilain 49.

161. Kein kuo acht keyner muscat nitt (Bullinger Lucretia, Lied vor 1145). Verstaat sich glich vff Musicus wie vnser kuo vff Muscatnuss (Binder Acolast 1005).

Düringsfeld II, 590.

162. Ein spruch, der dik gesprochen wirt ‚das ein bluomoht kuo vil dik gebirt ein vlekehtes kelbelin' (Ammenhausen 3881).

Zarncke zu Narrenschiff 430a.

163. Daz man da sprichet spat und fruo ‚Verfluochet sey die maysterschaft, die chupfer aus dem silber macht' (Ring 47,7).

Es ist eine schlechte kunst, einer lüg ein gestalt zu geben (Wander II, 1711).

164. Und facht sam in dem grind ein laus (Ring 40b, 4). Waist nicht, daz man spricht, daz ‚Maus im sak und laus im nak, Mäcz im Haus und feur im kübel, die bezalent iren wirten übel?' (Ring 23 d, 8).

Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung Nr. 189. 476.

165. Die chunst ist lang, daz leben chlain (Ring 25, 2).

Otto S. 375.

166. Der lange lebet, der wirt alt (Boner 16, 38).

Zing. 87.

167. Us ander Lüte Leder is guet Rieme schnide (Historisches Volkslied des XV. Jh's: Id. I. 303).

Wander II, 1872. Fec. ratis I, 271. Prov. au Vilain 131.

168. Fit bonus auditor doctrine sepius auctor (Züricher Hs. d. XII. Jh's: MSD. XXVII, 2, 66).

Guter Lehrling, guter Meister. S. Anm.

169. Ez kumet dicke also: da eim manne leide geschiht, dar umbe gaebe ein ander niht; wan ez ist ouch ein leit niht al der liute, ist uns geseit (Lanzelet 7712).

Per so fon dih ben a rason que l'autrui dol badallas son (Flamenca 2190). C'ai auzit dir manta sazo que l'altrui dol badalha so (Amanieu de Sescas, Glossar dazu unter ‚badallas').

170. Liep na grozem leide me fröuwet, als ich han gehort, denn der nie leides hat bekort (Reinfrid 16276).

Zing. 88.

171. Nach lieb gat leit (Hadloub Schw. MS. S. 329). An disem ungewinne erzeigte ouch vrou Minne ir swaere gewonheit: si machet ie nach liebe leit (Gregorius L 281 P. 451). Si muosten leit nach liebe haben und nach ir fröuden ungemach (Engelhart 3252). Leit bi liebe dicke lit, da man sich missehuotet (Reinfrid 3802). Liep ist bitter an dem ende (Fleck Floire 3772).

Zing 88 ff.

172. Die rechte liebeschaft zwüschent zwayen hat ir chraft und wil ir auch nicht mer haben (Ring 11 d, 25).

Zing. 93.

173. Zwüsche Mul und Suppe vergönd vil Sache (Sutermeister 125).

Zwischen Lipp, und Kelchesrand, s. Fec. ratis I, 208.

174. Die wisen jehent ‚swer sich lobe sunder volge, daz er tobe' (gut. Gerhart 37). Ich waene daz er sere tobet, wer unverschult sich selber lobet (Boner 68, 55). Lop daz von eigem munde gat, daz ist nicht lop (Boner 68, 45). Du hast, ich gloub, böss nachburen, das du dich selber rümbst so vil (HRM. 1922). Man spricht ‚Wer sich selbst thût loben, der mûsz frylich bösz nachburn haben (Boltz Weltspiegel 794). Und wie sie ..... sich gerühmt hätten dass es fry gstunke (Gotthelf Bauernspiegel ed. Vetter S. 435).

Zing. 94. Schulze Nr. 96. Ysengrimus VII, 79.

175. Mendacia curta semper habent crura (Ekkehard IV. Casus Sancti Galli Cap. 114, S. 132).

Lügen haben kurze Beine, Fec. ratis I, 157.

176. Ein lügner vert wol dur diu lant; wil er har wider, er wirt geschant (Boner 55, 63).

Anm. zu MSD. XXVII, 2, 242.

177. An swem man wirt gewar, das er lügt gerne, der wirt bar guotes lümden, als billich ist. ob er joch ze etelicher vrist seite, das war wäre: das er ein lugenäre si, das sprichet man iedoch (Ammenhausen 12967).

Fec. ratis I, 506. Ysengr. I, 539.

178. Liegen daz wil haben list (Ring 42b, 24).

Zing. 96.

179. Do er beschůfft den ersten man und macht vsz sinem ryp ein wyb, disz sind zwo seel vnd ist ein lyb (Gengenbach Gouchmat ed. Gödeke S. 127).

Zing. 97, Schulze Nr. 1.

180. Wer den mantel keret dar, da er des windes wirt gewar, und überkraft entwichen kan, der mag wol deste baz gestan (Boner 83, 55). Besich, in welhem zeit du pist, dar zuo, wie daz weter ist, daz du deinen mantel gswind mugest keren gen dem wind (Ring 28c, 14).

Anm. zu MSD. XXVII, 2, 237.

181. Je witer s'Märli flügt, je mächtiger daß s'lügt (Sutermeiter 124).

Zing. 96. Freid. 136, 3. Renner 4417. 18353.

182. Mass ist ze allen dingen guot (Ammenhausen 7891, 17200). Mas ist guot zuo allen dingen (Ring 19d, 31). Diu maze eret elliu dinc (J. v. Rinkenberg: Schw. MS. S. 374).

Zing. 99 f. Prov. au Vilain 9. Häckel 87.

183. Pi an fuozzen, pi an lefsen, ferro an herzen (Notker Psalter 37, 13). Vil Muls, wenig Herz (Id. IV, 177).

Düringsfeld II, 546.

184. Infelix mus est, cui non uno lare plus est (St Galler Hs. d. XV. Jh's.: Werner I 87). Ein armes müslin wär es doch, das nummen hätt ein einzigs loch (Boltz Oelung Davids: Id. IV, 473 f.).

Werner zur Stelle.

185. Sorice jam plena continget amara farina (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 225).

Wan dy maus vol ist, so ist ir bitter das mel (Anm. zu MSD. a. a. O.).

186. Zwai claine wort ‚min' unde ‚din' begunden sere werren baidenthalb die herren (Wilh. v. Orl. 270). Vil krieges machet ‚min' und ‚din' (Boner 95, 1). ‚Min' unde ‚din' .... daz machet under vriunden haz, waer ‚min' und ‚din' niht, wizzent daz, so taet nieman dem andern leit (Boner 34, 11).

Zing. 101. Es sprichet der reine Seneca: die werlde mit vride immer möchte sin, denn zwei wörter ‚min' und ‚din' (Renner 13986); die Seneca-Stelle citiert Fec. ratis I, 246.

187. Vbe man alliu dier furtin sal, nehein so harto so den man (Notker, de partibus logicae: MSD. XXVII, 1, Nr. 6).

Es ist kein unbändigeres Tier als der Mensch (Wander IV, 1152). Anm. zu MSD. a. a. O.

188. Dhäin weltleichs mensch ward nie so rain, es hunch an einem überpayn (Ring 23c, 10).

Zing. 101 f.

189. Ez ist ein altez maere, daz ein armez minnerlin ist reht ein marteraere (Steinmar Schw. MS. S. 170).

Darumb sprechent die weisen ‚minner martrer' (Megenberg 220). Minner sund wesen marterlich (Liedersal II, 332). Ubi amor, ibi miseria (Carmina burana 82, 4).

190. Ir sult des mundes han gewalt (Troj. Krieg 21986).

Anm. zu MSD. XXVII, 2, 195.

191. Ezn sprichet niemens munt wan als in sin herze leret (Iwein 194).

Schulze Nr. 211. Kalla, Haager Liederhs. I, 355.

192. Doch geschicht es ze den stunden, daz ein närrli vindt ein list, die dem weisen selczen ist (Ring 22b, 23).

Zing. 107 f.

193. Talis nidus bonas aves decet (Ekkehard IV. Casus S. Galli cap. 102, S. 363). Welcher selb in sin eigen nest schisst, den gerüwt es, e es trocken wirt (NM. Elsli 533). Non est illa ualens que nidum stercorat ales (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 125). Progenies auium mala fedat stercore nidum (ib. 173). Das ist e subere Vogel, wo i sis eige Nest hofiert (Id. I, 691).

Anm. zu MSD. a. a. O. Bezzenberger zu Freid. 145, 22.

194. Nit tuot niemanne herzeleit, denn dem selben, der in treit (Boner 60, 43).

Zing. 108.

195. Nieman ist nides vri, wan dem enkein gelük wont bi (Ammenhausen 9405). Man nidet alle, die sälik sint (ib. 16803).

Zing. 109.

196. Not nimet ten geuualt (Notker Boetius 317, 28).

Not kennt kein Gebot, s. Häckel 95.

197. ‚Phi' sonuit fuscum ridens ardaria furnum (Züricher Hs. d. XII Jh's.: MSD. XXVII, 2, 163). Ds Chessi brucht der Pfanna nüd ufzheba, dass si schwarz sig (Id. II, 896). Ich meine, es sei de Hafe grad so schwarz wie d'Pfanne, 's treffi nüd vil a (ib. 1007).

Anm. zu MSD. a. a. O.

198. Tar der ist ein funt ubelero fendingo, tar nist neheiner guot. vnde dar der ist ein hus follez ubelero liuto, tar nist neheiner chustic (Notker, de partibus logicae: MSD. XXVII, 1, Nr. 1). Es heisse, ein ungerechter Kreuzer fresse zehn gerechte (Gotthelf, Geld und Geist ed. Blösch S. 272).

199. Geladen pherit lise mac werden überlestet (Reinfried 5560).

Ein schifman mac ein krankez schif schier überladen (MSF. 23, 22).

200. Nach der vil gewaren sag, niemand wol gewesen mag ein prophet in seinem land, won er ist ze wol bekant' (Ring 24c, 19). Swer .... vrömde ist, dem glaubt man bas denn einem heinschen (Ammenhausen 15371).

Schulze Nr. 215.

201. Doch würt kein rapp von baden wyß (Bullinger Lucretia Lied nach 1145).

Zing. 84. 115. Fec. ratis I, 63.

202. Ich hoere wise liute jehen und si gemeine sprechen ‚daz sinen schaden rechen vil manger dicke welle, der mit der rache velle sich in groezer ungemach' (Troj. Krieg 13058). Swer also richet, daz er schadet im selben, der ist wise niht (ib. 19070). Er hat vrides niht, swer richet alles, das im geschiht (Ammenhausen 14537).

Zing. 115 f. Prov. au Vil. 150. Ebert Nr. 5.

203. Er verirt daz kloster, hoer ich sagen, recht als daz vünfte rat den wagen (Boner 84, 85).

Zing. 116. Fec. rat. I, 47. 287. Werner A 5. Prov. au Vil. 33.

204. Swer volget guotem rate, dem misselinget spate (Iwein 2153). Der guotem rate volgen wil, der gewinnet nicht nariuwen vil (Boner 30, 39). Nach schnällem radt kumpt gern der rüw (Binder Acolast 220). Dicke wises mannes rat wisem man ze guote ergat (Fleck Floire 5324). Ez ist niut so guot so guoter rat; der mensche ist saelig, der den hat (Boner 30, 37).

Zing. 117.

205. Wer wol rat und übel tuot, des menschen rat ist selten guot (Boner 90, 33).

Fec. ratis I, 40.

206. Wie wol man spricht ‚frouwen geben kalt rät, (Chronik des weissen Buches ed. Vetter S. 8).

Eru opt kǫld kvenna rád Gíslasaga 19, 10. Njála 116, 16. Das interessante ist, dass dieses Sprichwort nur hier und im Nordischen vorzukommen scheint, ebenso wie die ältesten Zeugnisse für die Tellsage.

207. Lengeu red stet ubel an (Ring 20c, 26).

Schulze Nr. 53. Fec. ratis I, 433.

208. Morgeräge und Wiiberweh sind am nüni nümmemeh (Sutermeister 111). Früeräge und Bättellüt bliibe nid bis 's Mittag lüt (ib. 119).

Fec. ratis I, 263.

209. Humescit facile pluuia locus humidus ante (Züricher Hs. d. XII. Jh's: MSD. XXVII, 2, 78).

Es regnet gerne, wo es schon nass ist, s. Anm. zur Stelle.

210. So iz regenot, so nascent te bouma (St. Galler Hs. des IX. Jh's.: MSD. XXVII, 1, Nr. 9b). Soz regenot, so nazzent ti bouma (Notker, de partibus logicae: ib. Nr. 9). Es regnet, es regnet, die Bäumli werded nass (Id. VI, 731).

Anm. zu MSD. a. a. O.

211. So diz rehpochchili fliet, so plecchet imo ter ars (St. Galler Hs. d. IX. Jh's.: MSD. XXVII, 1, Nr. 12).

Anm. zur Stelle. Der Sinn ist, dass derjenige, der sich feige zeigt, dem Angreifer selbst seine Schwäche verrät.

212. Daz ein weiser sprach, daz ist: Besser ist ze aller frist ze richten zwischen veintten zwäyn, danne zwüschen freuntten gemäin (Ring 46d, 13).

213. Dur richter willen, hoer ich sagen, muoz man dem weibel dik vertragen (Boner 78, 37).

214. Es ist nicht umb einn ryemn alläyn: wisst, es gilt die haut gemäyn (Ring 45d, 22).

s. o. Nr. 167.

215. Hie heim ein rint, ein narre dort (Boner 99, 81).

Zing. 110.

216. Ist der Finger beringet, so ist's Meitli bedinget (Sutermeister 113).

Graf und Dietherr S. 141, Nr. 32.

217. Anulus ex uitro uitreo debetur amico (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 7). Vitrei, inquiunt, amici vitro sunt donandi (Ekkehard IV. Casus S. Galli S. 84).

Dem gläsernen Freund ein gläserner Ring: s. Anm. zu MSD. a. a. O.

218. Hat dann der Tüfel 's rosz gefrässen, so fräsz er ouch den zoum grad mit (HRM. 282).

Düringsfeld II, 437.

219. Ein dünner rost, der wonet bi dem herten stahel, als man sagt, unz er in volleclich durnagt (Reinfrid 11740).

Fec. ratis I, 38.

220. Ez süllen vrouwen unde man den roten gesellen lazen gan (Boner 73, 49).

Zing. 124.

221. Forcior in saccum detrudit debiliorem (St. Galler Hs. d. XV. Jh's. Werner F 59).

Narrenschiff 410a. H. v. Neustadt Apollonius 10161. Maccabäer ed. Helm 1087. Gille, Die historischen und politischen Gedichte Michel Beheims S. 212. Wer den andern übermag, der stosset ihn in seinen Sack.

222. Je schlimmer d'Sou, desto besser d'Eichle (Sutermeister 136).

Prov. au Vil. 8.

223. Das heilig schüt man nit für d suwen (Binder Acolast 718).

Schulze Nr. 194. Fec. ratis I, 166.

224. Schadli wager dann ein schad (Ring 31c, 40). Es ist besser e Schädli als e Schade (Sutermeister 131).

Düringsfeld I, 189.

225. Müssend den spott zum schaden han (HRM. 703).

Ysengrimus I, 175.

226. Ein schalk den andern schelken sol (Boner 50, 57).

Düringsfeld I, 522, s. o. Nr. 75.

227. Daz scheiden tet ir herzen we (Iwein 2960). Wand im tet daz scheiden we (ib. 6513). Von liebe schayden, daz tuot we (Ring 39, 41).

Wander IV, 119.

228. Lat schelten ungezogeniu wip: dien mugen niht gevehten (Iwein 5012).

Zing. 132.

229. Pastor, quem oves tondere non glutire libeat (Ekkehard IV. Casus S. Galli Cap. 75, S. 266). Pellem vellicare nesciens perscinderet (ib. Cap. 91, S. 333).

Ysengrimus VI, 325, Prov. au Vilain 75. Egli, Der Liber Benedictionum Ekkehards IV. S. XXXIII. Scheren, nicht schinden.

230. Boeser schimpf ward nie guot (Ring 6c, 11).

Boesen schimpf den hazzet Got (Eraclius 1461).

231. Cattus dormitans et clerus cantica vitans et mola stans vacua tibi dant mala lucra (St. Galler Hs. d. XV. Jh's.: Werner C 26).

Schlafendem Wolf läuft kein Schaf ins Maul: Fec. ratis I, 176.

232. Mich truckt der schůch an beden füessen (NM. Pabst und seine Priesterschaft 175). Da truckt dich der schůch, das ligt dir an (NM. Barbali 857). Ich weisz wol, wo der schů mich truckt (HRM. 521). Der schů truke dich am andern ort. (Badenfahrt in Bächtolds NM. S. 395).

Nemo scit praeter me, ubi soccus me premat (citiert Ysengrimus IV, 515.) Häckel 20.

233. Noxa iacens crescit, nec enim dilata putrescit (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 139). Schulde lit und rastet (l. rostet) niht (Troj. Krieg 36589).

Anm. zu MSD. a. a. O.

234. Ich hoere sagen, gloubent mirs, das üblen wiben niht wirs tuo, denn swer wol swigen kan darzuo, swenne si reht hoene sint (Ammenhausen 16766).

Wander IV, 16, Nr. 354.

235. Ante quod extiterit nurus, socrus inuida norit (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 6).

Die Schwiger weiss nicht, dass sie Schnur gewesen: Fec. ratis I, 33.

236. Si tuont also der scorpio der lecket vor und ist ouch vro, so er sich balde richet und mit dem sweife stichet (Boner 91, 67).

Ysengrimus III, 595.

237. Die gerechtikait ein tugent ist, die dich lert ze aller frist, wie du niemant schaden scholt an leib, an er noch an dem golt, sünder iedem scholt du eben das sein vil willechleichen geben (Ring 28d, 15).

Düringsfeld I, 816. Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere (Ulpian L. 10 §. 1 D de iustitia et iure 1, 1).

238. Er belibet dicke sigelos, swer die sine verkos (Lanzelet 131).

Wander IV, 526.

239. Ein sprüchwort ist von alter har: ‚Welcher wölle, das jm geling, der lůge selb zů sinem ding‘ (HRM. 1774).

Wander I, 1538.

240. Selb tet, selb hab: der schade ist din (Boner 24, 40).

Singer, Schweizer Märchen I, 21 f.

241. Won ein sprüchwort saget daz: dem der seckel stecket vol, den hört man gern und gelaubt im wol (Ring 28, 15).

Zing. 13.

242. Egro sanante manet idem qui fuit ante (St. Galler Hs. d. XV. Jh's.: Werner A 45). Wen sprichet: do der siech genas, do was er, der er ouch e was (Boner 22, 1).

Do ich widervmb genas, ward ich erger, dann ich vor was (Boltz Weltspiegel 415). Swenn er — der bilgerin — getuot die widervart, so ist er, der er ouch e was (Reinfrid 15508).

Fec. ratis I, 911.

243. Wer nicht ist siech, noch siech nie wart, der suoche enkeinen arzat (Boner 47, 19).

Schulze Nr. 201.

244. Ouch hoer ich vil der liuten jehen: ‚der übel singt, der singet vil‘ (Boner 82, 58).

Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung Nr. 157.

245. Die wil der schoene sumer wert, sol man gewinnen, des man gert (Boner 42, 65).

Schulze Nr. 51.

246. Nie wart so klein gespunnen, ez kaem etswenn ze sunnen (Boner 49, 55).

Zing. 139. Häckel 142.

247. Wan daz herze, da der haz inne lit verborgen, daz versmelzent sorgen sam der rost daz isen (Fleck Floire 7930).

Zing. 140.

248. Andere fogela rument, sparo ist heime (Notker Psalter 101, 8). Passer adest tectis auibus reliquis procul actis (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 157).

Anm. zu MSD. a. a. O.

249. Ich sich wol, warumb es gevält habt und ganczleich nichcz dertäilt: es seyt gestanden ze den wiczen, so man mit ruwen scholte siczen (Ring 22b, 26).

Detter und Heinzel, Saemundar Edda II, 269, Anm. zu Thrymskvidha 9, 3.

250. Nach dem essen macht du sten oder dich enwenig dergen (Ring 27, 14).

Wander I, 887.

251. Wasser, das pricht durch den stäyn (Ring 54c, 20).

Otto S. 156.

252. Besser ist, noch weiser ler, frisleich sterben umb die er dann mit schanden leben (Ring 41d, 22).

Wander I, 329, Nr. 116. IV. 830, Nr. 13; s. o. Nr. 50.

253. Von liebe e denn von swaere, seit man, daz man sterbe (Reinfrid 24110).

Wander IV, 835, Nr. 130, 131.

254. Nieman ersterben sol wan einest und niht mere (Lanzelet 7344).

Schulze Nr. 282. Ebert 54.

255. Ie der man ungerne starp, der arme als der riche,

und müezen doch geliche nemen toedemige ger, der keiser als der betteler (Reinfrid 22204).

Wander IV, 832, Nr. 61. Fec. ratis I, 587.

256. In sacco fusa, meretrix in ede reclusa non vult celari, nec stramen in sotulari (St. Galler Hs. d. XV. Jh's.: Werner I 65).

Strauw im schue, schindlen im sackh vndt ein huer in einem haus, guggen allwegen zue vorderst heraus (Anm. zur Stelle).

257. Ein stro, daz bi dem fiure lit, daz wirt enzündet sanfter an, denn ob ez verre dort hin dan von im gelegen waere (Troj. Krieg 15990).

Zing. 143 f.

258. Sedibus in mediis homo sepe resedit in imis (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 210).

Wer auf zwei Stühlen sitzen will, fällt oft mitten durch (Anm. zur Stelle).

259. Ter der sturzzet, der vallet (Notker, de partibus logicae: MSD. XXVII, 1, Nr. 4).

Anm. zur Stelle.

260. Ez ist et vil unbewant ze dem toren goldes vunt (Iwein 4252).

Zing. 146. Henrici zur Stelle.

261. Dis bischaft si geseit dem toren, der sin kolben treit, der im ist lieber denn ein rich (Boner 1, 24).

Schulze Nr. 59. Fec. ratis I, 731. Ysengrimus III, 844.

262. Dannocht uns die weisen sagend: wo die toren bessers habend, da scholt du dich ze narren machen listechleich an allen sachen (Ring 28c., 34).

Schulze Nr. 126. Fec. ratis I, 119. 371. Cato. lat. II, 18; deutsch 293.

263. Wer mit toren spotten wil, der muoz ouch dulden narrenspil (Boner 14, 37).

Zing. 147.

264. Ein tor wirt dik geleret wol, doch ist sin herze goucheit vol (Boner 92, 67).

Moult grief cose est de fol aprendre (Percheval ed. Potvin 2366).

265. Nu erzeicte der tore zehant, daz der tore und diu kint vil lihte ze wenenne sint (Iwein 3320).

Henrici zur Stelle.

266. Es ist gar unschämelich, ob in guotem muote ein man tuot, so er beste kan (W. v. Orlens 2276).

Zing. 79. Prov. au Vilain 146.

267. Waz du wilt, daz man gen dir tuo, daz tuo du gegen mir (Boner 37, 57). Tuo dem freunt und iedem man das du von im begerest han, und mass dich des des seu be-

vilt, noch du von ynen nit haben wilt (Ring 29c, 23). Das er tüege, als er welle, das man im tuo (Ammenhausen 10248).

Schulze Nr. 88. 233.

268. Daz ist gewis sam der tot (Lanzelet 5881). Nichcz st gewisser todes schlund, nichcz ungewisser seiner stund (Ring 26c, 9). Nieman ersterben mac, e im kumt sin endes tac (Lanzelet 1613).

Cato, deutsch 395. Fec. ratis I, 725. Prov. au Vilain 105. Ebert 103. 128.

269. Ich hoer die wisen jehen, daz tröume dicke triegen und trugenliche liegen (Reinfrid 13422). Swer sich an troume keret, der ist wol guneret (Iwein 3547). An tröume sol ein altez wip gelouben und ein ritter niht (Troj. Krieg 19184).

Zing. 150. Häckel 127—29.

270. Iedoch ist triuwe seltsaene, die man nach friundes tode hat (Fleck Floire 2202).

Schulze Nr. 295. Froning, Das Drama des Mittelalters I, 50. Tristan als Mönch 2292. Roman de Troie 10397.

271. Temo gehillet taz prouerbium ‚ubele tuo, bezeren neuuane' Notker Boetius 302, 22). Vbilo tuo: bezzeres ne wane (Notker, de partibus logicae: MSD. XXVII, 1, Nr. 11).

Anm. zu MSD. a. a. O.

272. Übermuot wird niemer guot (Boner 51, 65). Do ward erst gerochen sin grosser übermůtt; es tůtt niemer gůtt über kurz ald über lang (Reimchron. d. Appenzellerkrieges ed. v. Arx S. 194 f. ed. Schiess 3893).

Zing. 153.

273. Ein ungluk daz ander reyt (Ring 53, 24).

Fec. I, 185. 759. 989. Prov. au Vilain 35.

274. Man sicht, das es selten wol gaut, wa das bösz yett das gůtt überkomen hett. Das wil ich wol jehen, das man nit selten haut gesehen, wo so vil unkrut staut, das das gůtt gern zergaut (Reimchron. d. Appenzellerkrieges ed. v. Arx S. 106 ed. Schiess 2153: das ‚nit' vor ‚selten' habe ich mit Schiess eingeschoben).

Zing. 156.

275. Hoff ouch die zyt volg schier hernach, vntrüw träff jren herren ouch (Bullinger Lucretia, Lied vor 1146). Ich hab vor altem hören sagen, vntrüw werd synen herren schlagen (Bolz Weltspiegel 5182). An untriwe, wa diu vür gat, ein guotez ende selten stat (Boner 6, 35).

Zing. 157 f. Zimr. Chron. III. 23, 18. 52, 19. IV, 27, 10. Kaufringer XIV, 748.

276. Daz gwarest spruchwart daz ist daz: ‚einiger vatter füret bas syben kinder durch einn gatter dann siben kinder einen vatter' (Ring 20c, 29).

Zing. 158. Ein vater erzüge e von der spüne ze vollen tagen siben süne, e denne niun süne irn vater wölten mit triuwen ziehen als si sölten (Renner 18443).

277. Nu hoere ich die wisen sagen, daz niemen lange müge tragen einen muot verborgen mit freuden noch mit sorgen (gut. Gerhart 277).

Heimlichkeit lässt sich nicht leicht verschweigen (Wander II, 474).

278. Gelücke niemen widervert, wan der dar nach wirbet: manic dinc verdirbet, daz wol werden mehte (Fleck Floire 3828).

Zing. 158 f. Handschin, Das Sprichwort bei Hans Sachs S. 140. (unter ‚Viel')

279. Hast du yemant ichcz versprochen, daz scholt du läisten ungeprochen (Ring 29b, 1).

Fec ratis I, 257. 532. Häckel 48.

280. Ein versuochen ist etswenne guot (Lanzelet 6442).

Ortnit A 77. Wolfdietrich A 412. Probieren geht über Studieren. (Wander III, 1406).

281. Und ist uuarez piuuurte, daz man chit: ter filo habet, ter bedarf ouh filo (Notker Boetius I, 93, 22.

Wann das alt sprichwort sagt verborgen, wer vil hab, der müsz vil versorgen (Handschin S. 140).

282. Hast du nie gehöret, dar grosses vich wil michel gras? (Ring 20d, 27).

283. Alsam ein vogel der ze tal uz sinem nest genomen val hat sunder wanes triegen, do er wolte fliegen veder bloz und flügel bar (Reinfrid 12579). Es waere ein michel schande, daz ich flüge ungeveder (Lanzelet 1288).

Zing. 160. Fec. ratis I, 165.

284. We nu wil Vogla fah, muess nu nit mit dum Stocke an d'Stude schlah (Sutermeister 146).

Fec. ratis I, 487. Coventry Plays II, 82.

285. Der ie genante der genas (Boner 16, 28).

Frisch gewagt, ist halb gewonnen (Düringsfeld II, 573).

286. Ez seczt den wagen für die rinder (Ring 19c, 42).

Fec. ratis I, 317.

287. Sicut silva personat, sic echo resultat (Ekkehard IV. Casus S. Galli Cap. 76).

Wie man in den Wald ruft, so schallt es zurück, s. Anm. zu MSD. XXVII, 2, 218.

288. Stagnum litus edit: torrens properando recedit (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 227).

Stille Wasser fressen auch Grund, s. Anm. zur Stelle.

289. Er schepfet wazzer mit dem sibe (Troj. Krieg 18548).

Zing. 164.

290. Callis et anticus tibi non uilescat amicus (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 21).

Alt weg und alt freundt soll man behalten, s. Anm. zur Stelle.

291. So iz uuat, so uuagont te bouma (St. Galler Hs. d. IX. Jh's.: MSD. XXVII, 1, Nr. 10b). So iz uuat, so uuagot iz (Notker de partibus logicae ib. Nr. 10).

Anm. zur Stelle.

292. Varium et mutabile semper est femina (Ekkehard IV. Casus S. Galli Cap. 120).

Weiber sind veränderlich, s. Otto S. 231.

293. Dar umb spricht ein wiser man: ‚Suoch ein weib nicht verr hin dan; wilt du aber einen herren, sich, den vinde die (l. dir) von verren' (Ring 18b, 26).

Düringsfeld I, 488. Zimr. Chron. III, 473, 14.

294. An dem griff sind älleu weib des einen leders (Ring 19c, 25).

Düringsfeld I, 27. Wander III, 113. Otto 246. Nichts genau entsprechendes.

295. Drei Sache sind im Huus ugläge: de Rauch, e böses Wiib und de Räge; die viert druckt ein vor allne us: vil Chind und doch kei Brod im Huus (Sutermeister 116).

Schulze Nr. 98. MSD. XXVII, 2, 232 und Anm.

296. Niemen also wiser ist, in überwinde wibes list mit ir minne meisterschaft (Barlaam 291, 33).

Schulze Nr. 156. 163. 164. Ebert 53. Zing. 166.

297. Daz ich von wiben han vernomen, daz ist war: swaz man in unz her noch ie also tiure verbot, dar nach wart in also not, daz siz muosten bekorn (Erec 3243).

Singer in Abhandlungen zur germ. Philologie, Festgabe f. R. Heinzel S. 395 Anm. 4. Nicolaus de Bibera, Carmen satiricum 1398. Andreas Capellanus ed. Trojel S. 349. R. Köhler, Kl. Schr. ed Bolte III, 13.

298. Wiss und träyt dein weib die pruoch, sey wirt dein hagel und dein fluoch (Ring 31d, 22).

Zing. 167.

299. Manigvalt ist des wines gewalt: 'er machet einen armen man, das er ein künigrich wänet han (Ammenhausen 10847).

Fec. ratis I, 306.

300. Uz dem besten wine scharpfer ezzich wirt (K. v. Würzburg ed. Bartsch S. 372).

Wander V, 87, Nr. 25.

301. Dum meretrix plorat et rusticus ebrius orat et lusor iurat, minus hec devotio durat (St. Galler Hs. d. XV. Jh's.: Werner D. 168).

Der hund hinken, frawen wainen und der krenet schweren, doran soll sich aber niemands keren (Zimr. Chron. I, 301, 5). Thiele, Luthers Sprichwörtersammlung Nr. 168.

302. Mit den wisen was er wis, den tumben tump (W. v. Orlens 230).

Zing. 171.

303. Waz ân Got nieman wenden kan, daz soll man hin ze Gote lan (Boner 92, 71).

Zing. 173 f. Prov. au Vilain 279. Wig. 56, 7. Dietr. Flucht 4573. Wolfd. B. 197.

304. Und wizzet, daz ich immer wil den willen für diu werc han (Iwein 4320). Da von du, vrowe, enphahen solt den guoten willen vür diu werc (Gold. Schmiede 106).

Zing. 175.

305. Sich hebet manig grozer wint, des regne doch vil kleine sint (Boner 29, 19).

Schulze Nr. 89. Fec. ratis I, 23. Prov. au Vilain 67.

306. Vbe dir we ist, so nist dir aber nieht wola (Notker de partibus logicae: MSD. XXVII, 1, Nr. 7).

Anm. zur Stelle.

307. In discendo lupus nimis affirmans ait ‚agnus‘ (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 85).

Was man sagt dem wolf, so spricht er newr ‚lamp, lamp‘. (Anm. zu MSD. a. a. O. 35).

308. Quod semel inmisit, gula raro lupina remisit (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 198.

Swaz dem wolf kumt in die kel, daz ist allez gar verlorn (Anm. zu MSD. a. a. O. 196).

309. Quod toties redit in cassum, canis inde senescit (Züricher Hs. d. XII. Jh's.: MSD. XXVII, 2, 199).

Von unnützen gengen ist der wolf wise (MSD. XLVIII, 10, 4). Von schulden ist der wolf so gra (Krone 2762); s. Anm. zu MSD. XXVII a. a. O.

310. A cornice lupus turbabitur inveteratus (St. Galler Hs. d. XV. Jh's.: Werner A 3).

Alten wolf den riten kran (Zing. 179).

311. Wisiu wort und tumbiu werc tribent die von Gouchesberc (Boner 65, 51). Wa wort und werk sint ungelich, der mensch wirt kum an eren rich (Boner 6, 37).

Schulze Nr. 227. Zing. 180.

312. Kriec und toppelspil in ein vil nahe glichet sich (Reinfrid 15718).

Krieg und Würfelspiel gleichen einander, vgl. Ir habt des freischet dicke vil: riterschaft ist topelspil (Parzival 289, 24), Guot ritterschaft ist topelspil (Winsbeke 20, 9). Ez ist rehte ein gelicher sin topelspil und ritterleben (Teichner, Karajans Anm. 284). Bataille n'est el qu'aventure, n'est mie droit, mais crueltes et aventure com des des (Weston, The Legend of Sir Perceval I, 194).

313. Man spricht: die zyt wirt rosen bringen (HRM. 1848). Halt still, zyt wirt rosen bringen (Boltz Weltspiegel 306).

Handschin, Das Sprichwort bei Hans Sachs S. 151. Wander V, 552.

314. Wande swer ze vil gert und ze vil begrifet, vil dicke dem entslifet daz minre und daz merre (Fleck Floire 5096).

Swer vil dinges wil begrifen, dem muoz etswenne ir einez entslifen (Renner 17795); s. Düringsfeld II, 552. Häckel 39.

315. Vor ze wenich und ze vil die gsunthäyt masse haben wil (Ring 26d, 19). Wenn je, so passt hier ein alt Sprichwort: zu wenig und zu viel verhöhnt alle Spiel (Gotthelf, Geld und Geist ed. Blösch 247).

Zing. 183. Fec. ratis I, 495.

316. Daz boeste glit, daz iemen treit, daz ist diu zunge, als man uns seit (Boner 17, 25). Kain flaisch ward nie so böse sam die liegent zung die löse (Ring 29, 42).

Zing. 184.

317. Diu boese zunge scheiden kan liebez wip und lieben man (Boner 17, 37).

Zing. 185. Schulze Nr. 167.

318. Arger ist zweier zungen munt und boeser denn ein vuler hunt (Boner 91, 71).

Zing. 186.

319. Ze eren wart nie bezzer list, denn der sinr zungen meister ist (Boner 17, 35).

MSD. XXVII, 2, 211 und Anm.

320. Die liute habent sich joch dar an, daz zwene sin eines her (Iwein 4328. 5350. 6636). Drey sein alweg eines herren (Ring 36b, 13).

Ysengrimus II, 311.

Die Schatzgräberei im Kanton Zürich.

Von E. Stauber, Zürich.

Zu den verschiedenen Erscheinungsformen des Aberglaubens gehört auch die Schatzgräberei, die in frühern Jahrhunderten wie anderwärts im Kanton Zürich gleichfalls keine geringe Rolle spielte und den Behörden nicht selten Anlass zum Einschreiten gab.

Die im Staatsarchiv Zürich aufbewahrten Aktenstücke über die in unserm Kanton zur Kenntnis des Rates gelangten und genau untersuchten Schatzgräbereien gewähren reichlich Anhaltspunkte, um sich ein Bild von diesen Angelegenheiten machen zu können. Die Fragen der mit der Untersuchung betrauten Personen, meistens Mitglieder des Rates, „Nachgänger“ geheissen, und die Antworten der wegen solcher „gottsvergessener“, „sündlicher“ Tätigkeit in Haft sitzenden Leute werfen recht interessante Streiflichter auf den Gedankengang und die daraus folgernden Handlungen vieler zürcherischer und fremder Personen.

Die Bestrebungen, auf eine ungewöhnliche, durch dunkle Gewalten begünstigte Art, Schätze zu gewinnen, wurden auf zweierlei Weise betrieben, im eigentlichen Schatzgraben, d. h. im Suchen nach vermeintlich wirklich vergrabenen Schätzen, und sodann in Bemühungen, nur auf übernatürliche Weise, durch Beschwörungen, Zeremonien usw. in den Besitz grosser Mengen Geldes zu gelangen.

Die erstere Art, die gewöhnliche, erhielt durch Funde von alten Münzen, namentlich „heidnischen“, d. h. römischen, dann und wann anregende Nahrung. Man wusste, dass besonders in Kriegszeiten häufig Geld und andere Kostbarkeiten vergraben wurden, um sie für die Zeit der Gefahr zu sichern. Mit Vorliebe glaubte man, dass vor allem die vermöglichen Besitzer der Burgen allerlei wertvolle Dinge dem Schoss der Erde anvertrauten; aber auch nichtadelige Leute suchten in Kriegsläufen Kostbarkeiten durch Vergraben in Sicherheit zu bringen, z. B. im dunkeln Keller, an einem Platz im dichten Walde oder in einer Burgruine. Die Erscheinung, dass gerade

nach Kriegen sich viele mit Schatzgräberei beschäftigten, ist also leicht zu erklären; man munkelte da und dort von vergrabenen Schätzen, wenn ein Krieg beendigt war. Starb nun etwa derjenige, der Wertsachen verscharrt hatte, ehe er sie wieder ausgraben konnte, oder traten anderweitige Hindernisse ein, so konnten die vergrabenen Gegenstände früher oder später leicht in andere Hände geraten. Wenn daher manche glaubten, dem Boden Kostbarkeiten entnehmen zu können, so stand diese Ansicht wenigstens einigermassen auf realer Grundlage.

Die Ursache der Schatzgräberei ist immer Gewinnsucht. Die Beteiligten suchten auf mühelose Weise Geld zu erhalten, sich ihr Dasein zu erleichtern. Nicht selten haben wir es mit armen Leuten zu tun, in denen verführerische Worte die Hoffnung erweckten, sie könnten durch Schatzgräberei ihre bedrängten Verhältnisse verbessern. So wird der 1717 dieser Tätigkeit wegen angeklagte Jakob Graf von Rheinsfelden als „ein gar arbeitsamer, aber armer Mann“ bezeichnet. Und der in eine Schatzgräbergeschichte 1720 verwickelte Rudi Sidler von Ottenbach bekannte dem Nachgänger, dass eine fremde Frau aus der Pfalz „verdeutet, wie dass aller Orten grosser Geldmangel, da doch Leuth wären, so Gelt verschaffen könnten und zwar mit geringer Mühe, auch ohne Leibes- und Seelengefahr“, worauf „er gesagt, das wäre wohl gut, wenn auf solche Weise Geld zu bekommen wäre, da er selbst in Schuldenlast stecke, da doch, wie man sage, nit weit von hier ein grosser Schatz in der Erde verborgen“. Und David Hess von Zürich liess 1748 den von ihm zur Durchführung des Christofelgebetes bestellten Männern in Baden mitteilen: „es wäre guth, wenn es einmal geraten thäte, indem er in allzu grossen Schulden stecke“.

Bei der Schatzgräberei haben wir es gewöhnlich mit Verführern und Verführten zu tun; die Triebfeder zu ihrem Handeln ist bei beiden die gleiche, der Wunsch, Geld zu erwerben. Während aber der Verführer meistens sich der Unredlichkeit seiner Tat bewusst ist, wird der Verführte immer das Opfer seiner Leichtgläubigkeit und seines Aberglaubens. In seiner Bedrängnis leiht er dem verführerischen Wort Gehör; mancher lässt sich von irgend einem Fremden betören und verleiten, wenn auch nicht gerade die Not ihn zu solchen Schritten veranlasst. Ein Schatzgräber aus dem Württember-

gischen, Hans Martin Meiderli, bekannte 1598 bei einem Verhör, „dass er mit den Leuten gesprochen, und dabei seine Einfalt gesehen, darum habe er geredt, dass an bemeltem Orth drei Schätz liegen und sunderlichen by dem einen ein Seel“.

In den meisten Fällen waren es Fremde, welche unsere abergläubischen Landsleute zur Schatzgräberei verleiteten. Es ist bezeichnend, dass man namentlich „fahrende Schüler“, überhaupt herumziehende Personen von zweideutiger Art für befähigt hielt, Schätze zu suchen und zu heben. Man traute ihren verlockenden Worten und ihren Versprechungen gleissnerischen Gewinnes; man liess sich durch sonderbare Reden und abenteuerliche Erzählungen über fremde Kriegsdienste usw. verführen. Baschi Elmer z. B. gestand (1679), „dass er mehr gesagt habe, als er wüss und könn, umb sich verrühmt und gross zu machen und weil ihm die Leute den Anlass gemachet zum Schatzgraben, umb ein Stück Gelt zu bekommen“.

Welcher Art die Verlockungen und Versprechungen waren, mag aus den folgenden, den Verhören entnommenen Mitteilungen ersichtlich sein:

Im Jahre 1594 kam der aus dem Wallis gebürtige Hans Roth nach Maur, wo er in der Herberge sich vermerken liess, „das er Schätz und lang verborgen Gold und Gält finden, überkommen und zwägen bringen könne“. Er verstand es, etliche Bauern dahin zu bewegen, „das sy sich an im vergaffet, und im Gält zugestellt und dahin vertrostet worden, das sy nächster Tagen alles vilfaltig durch syn Kunst wieder bekommen werdint“. Der Mann machte viel Aufhebens, so dass am nächsten Sonntag „schier ein gantze Stuben voll zu im kommen, by denen er sich arznens gerümt, und nachher vermerken lassen, das er Schätz finden und Gält zwägen bringen könne, und insonderheit noch gerümt, zu Küssnacht liggend fünf Mäss Gält in einer alten Burg an luther guthen Behmschen (böhmischen Münzen) samt etlichen Bächern. Item zu Kappel liggend an einem Orth 1400 Gulden an fränkischen Dickenpfennig und sust an andern Orthen auch etliche Schätz vergraben“. Der Schatzgräber erklärte dann, wenn man ihm Geld gebe, um einige Seelen zu erlösen, werde er auf nächsten Freitag 1400 Gulden von Kappel her schicken. Er versicherte auch, dass die ganze Summe, „so er gwüss zwägen bringen welle und die lieben Seelen yntragen werdind, sich auf fünfhalbe

Tonnen Gold erlauffen thüege, das er alles, je nach dem einer im vil geben, demselben die Anzal zustellen welle.“ Er verlangte zehn Pfund Geld, die ihm von etlichen Bauern zusammengelegt wurden. Als dann am Abend der Pfarrer Göldli zu Roth kam und ihn fragte, wie die Sachen stehen, antwortete er: „die Sach stadt recht, es sind schon zwei kupfer Geschirr voll Gelt vorhanden; die lieben Seelen tragind yn wie die Bynle“. Als der Pfarrer die Kammer öffnete, in der die Geldtöpfe sein sollten, bemerkte er nichts als leere Schüsseln; darauf wurde der Schwindler verhaftet.

Ein anderer Schatzgräber, der schon genannte Hans Meiderli, kam anfangs 1598 zu einem Bauern, Konrad Bodmer, im Gfenn bei Dübendorf und wünschte Nachtherberge. Im Laufe des Gespräches erklärte der Fremde, im Keller des Hauses liegen drei Schätze, bei einem sei eine Seele, die erlöst werden könne, wenn man den Schatz graben würde. Bodmer gab die Einwilligung zum Graben. Der fahrende Schüler ging allein in den Keller, um nach den 324 Gulden, die hier liegen sollten, zu graben. Nach einiger Zeit kam er zurück und zeigte an, der Schatz sei gefunden, sie sollen ihm helfen, Gott loben und danken, dass der Schatz gefunden und die Seele erlöset sei. Er führte hierauf Bodmer in den Keller, befahl ihm aber: „das sy gar nützid reden söllind“ und zeigte ihm das Loch mit Geld, von dem der Bauer und seine Angehörigen bestimmt glaubten, es sei rechtes Geld. In der Stube sagte der Fremde, der Hafen, darin das Geld liege, „syge so lang da glägen, das er zerschmulzen, müesse einen andern herdinen Hafen haben“. Damit aber alles wieder zu Gold und Geld werde, müsse man 10 Gulden und 8 Batzen haben, die man auf den Hafen zu legen habe. „Das Geld müsse er in einen Kasten tun, fünf Tage stehen lassen und keine Helligkeit dazu lassen; wellicher darüber ginge, würde in Jahresfrist sterben. Nach fünf Tagen wollen sie darüber gehen; er, der Schüler, werde dann sein Geld und seine Belohnung davon nehmen und das übrige dem Bodmer überlassen.“ Bodmer liess sich überreden, ihm die 10 Gulden zu geben, die der Fremde „in einen Lumppen und Papier gebunden,“ worauf dieser anzeigte, „dass er das übrig dazu und alles in Hafen getan, den Hafen stark verbunden und denselben uss dem Loch gelüpft; er habe derglychen gethan und darzu geschwitzt, als wenn es so schwer, dass ers kaum verlüpfen möchte, dann alles in ein

Kasten getragen, beschlossen und den Schlüssel zu synen Handen gnommen, nachher mit inen ze imbis gässen." Er sei dann davon gezogen und habe gesagt, dass er am Samstag wieder komme. Nachdem der Schüler weg war, schöpfte Bodmer Verdacht; er eilte ihm nach und forderte sein Geld zurück, das er schliesslich wieder empfing; der Schüler aber wurde von einigen Bauern ins Schloss Greifensee geführt.

Zwei weitere typische Beispiele mögen die uns heute unverständliche Leichtgläubigkeit vieler Leute noch vor Augen führen:

Wegen einer der verschiedenen Schatzgräbereien auf der Burgruine Manegg in der Nähe des Ütliberges wurde 1652 der aus dem Allgäu stammende Christof Jelin, wohnhaft in Wollishofen, mit dem Tischmacher Keller in Kilchberg vor die Nachgänger gebracht. Im Verhör sagte er, „die Ursach, dass sy mit Graben hoffind allda etwass zu finden, seige die, es habe der Sükoch im Spital gredt, er habe uff ein Zyt alda jung Duben uff den Forren ussgenommen und wie er uff der Forren in die Erden gluget, habe er ein ehrinen Hafen mit vollem Gold gsechen". Dieser Fall entbehrt auch der geschäftlichen Komik nicht. Auf die dem Jelin glaubwürdig erscheinende Aussage des Schweinekoches am Spital bat er „ir Wyssheit, Herren Burgermeister Rahnen umb Erlaubnuss, ob sy nit dörfftind uff Manegg einen Ynschlag (Umzäunung) machen, wo sy grabtind, dass nit jeder zu inen könnte kommen und inen zulugen, wass sy grabtind, diewyl es gar vil Volk gäbe; wer aber zu inen begärte, der sölte dann inen ein Schilling gäben; man habe doch die mit dem Trampeltier und Ellifanten auch Gält uffnämmen lassen". Den verschiedenen Aussagen Jelins und seiner Mithelfer nach zu schliessen äusserte sich bei ihm der spekulative Geist kräftiger als der abergläubische; es wurde nur am Tag gegraben, nie bei Nacht; er wusste auch nichts von Künsten. So wurde es vielen möglich, Zuschauer zu sein, was dem Jelin manchen Schilling eintrug. Er hatte nämlich nach vielem Wandern von einem Magistraten zum andern die Erlaubnis erhalten, die Umzäunung zu machen. Für das Graben wurde er auch nicht bestraft, dagegen „sollte er sich von nun an des Schatzgrabens bei ernstlicher Strafe müssigen".

Auf eine ganz eigenartige Weise bekam im Jahre 1723 ein Bauer des Rafzerfeldes einen Geldschatz zu sehen. Der

Mann hatte im Wirtshaus zu Wil sein Gemüt allzusehr erheitert und seine Phantasie angeregt, und nun meinte er in seiner weinfrohen Stimmung auf dem Heimwege beim Buchenloo-Weiher „vill Gelt in Grösse eines kleinen Heustöckli“ zu sehen. Auch als er wieder nüchtern geworden war, glaubte er noch an die Richtigkeit der vermeintlichen Erscheinung und „machte solches aller Orthen ruchbar“. Viele schenkten ihm Glauben, und es kam zu einer weitläufigen Schatzgräbertätigkeit.

Die weitere Entwicklung dieses Falles bekundet, dass es nicht blos Fremde waren, welche Einheimische zu Schatzgräbereien verleiteten, sondern dass abergläubischer Wahn und die Hoffnung auf Gewinn auch unsere Leute veranassten, Personen zu suchen, die mit dem Schatzgraben umzugehen verstanden. Als es nämlich bekannt wurde, dass beim Buchenloo-Weiher ein Geldstöckli gesehen worden sei und der bannisierte Hansli Schad von einem Manne erzählte, der Schätze heben könne, ging der Müller, Hans Sigrist von Buchenloo, dem der Richter Hans Götz in Wil zu diesem Zwecke einen Dukaten verabfolgte, mit dem Schad nach Rotwil im Württembergischen, wo dieser einen Priester aufsuchte. Sigrist gab ihm zwei Gulden, damit er mitkomme. Nach der Aussage eines Beteiligten sei aber „ein alter Schwab von Forzheim ankommen mit Verdeuten, sie müssen dem Pfaffen Gelt schicken, sonst erscheine er nicht, welche Red verursachet, dass der Müller widermahlen gen Rotwyl geschicket worden. Dieser habe ein Pferd von seinem Bruder bekommen, darauf sei der Pfaff zu reiten kommen und im Buchenloo angelangt; der Pfaff habe auch seine Köchin mit sich genommen“. In zwei Nächten verweilten die Leute an der Stelle, wo der vermeintliche Schatz lag; in der zweiten wurde gegraben, und der Priester führte einige Zeremonien aus; dann fing er an zu lachen und sagte: „Ihr guthen Leuth, es ist kein Geld da nicht vorhanden, und ja auch einesmals kein Haus dagestanden; doch wenn ihr wollet, so probierendts, wann einer etwen 20 oder 30 Gulden überkäme, so wärs schon genug“. Die Leute wollten das anfänglich nicht recht glauben; sie gruben weiter, fanden aber nichts als Sand. „Mit dem Pfaffen waren sie übel zfrieden, dass er am andern Morgen sich wieder hat weg machen müessen.“

Als ursprünglichen Eigentümer oder als Hüter der Schätze dachte man sich gern den Teufel oder irgend einen

Geist, auch eine Seele, Schlangen usw., oder man traute ihnen doch eine gewisse Gewalt über sie zu. In den meisten zürcherischen Fällen von Schatzgräbereien ist eine Seele oder ein Geist im Spiel. So ermuntert, wie schon erwähnt wurde, Hans Martin Meiderli die Bauersleute Bodmer in Gfenn 1598 „Gott zu loben und zu danken, dass er so vil Gnad gegeben, dass der Schatz gefunden und die Seel erlöset sei"; nach seiner Angabe musste die Seele da liegen, weil das Geld vergraben sei.

Bei dem Schatzgräberhandel in Maschwanden-Ottenbach von 1720 berichtete ein Verhörter: „Ein gewüsser Herr von Eglisau, so schön wie ein anderer Herr bekleidet, habe ihm verdeutet, dass zwar ein Schatz vorhanden, jedoch sei selbiger wegen drei Geistern, so zugegen, nicht zu bekommen. Zwei davon wären wohl zu bemeistern, aber das dritte nicht. Das einte Geist sei ein Weibsgestalt, so weiss bekleidet und eine Bürdi Schlüssel trage; das ander sei ein grosser, schwarzer gfotzleter Hund. Das dritte aber, das nicht zu bewältigen, sei eine grosse Schlange, so eine Krone auf dem Kopfe habe, und derowegen wolle er, der Herr von Eglisau, aufhören und diesen Schatz bleiben lassen." Bald darauf kam ein fahrender Schüler, der vorgab, den Schatz heben zu können. Bei dem nächtlichen Besuch auf dem Platze erschien ein vermummter Geist, „der zuerst geseufzet und dann auf Befragen des Schülers von einer Wallfahrt nach Rom geredet, für die er Geld haben müsse". Die leichtgläubigen Teilnehmer legten die gewünschten 30 Gulden zusammen auf einen Stock, worauf der Schüler dem Geist befahl, das Geld zu nehmen und nach Rom zu tragen und sagte, auf Jakobitag werde er wiederkommen und den Schatz hervorschaffen.

Auch bei einer Schatzgräberei in Stäfa 1721 erschien nach den vollzogenen Zeremonien ein schneeweisser Geist nach und nach aus der Erde, der einem Zuschauer, dem Kaspar Billeter von Männedorf sechs Kreuztaler und zwei Dublonen in den Hut legte. (Dieses Lockmittel wurde sehr selten angewandt). Darauf sagte der die Grabarbeit leitende Fremde, es liege hier ein reicher Schatz, etliche tausend Gulden; aber man müsse 300 Pfund Geld zuvor dahin legen, ehe man den Schatz bekomme, damit zu Einsiedeln für die Seele des ihn hütenden Geistes Messe gelesen werden könne. Am folgenden Abend brachten wirklich drei Männer von Männe-

dorf und Stäfa die 300 Pfund, legten sie in einem Bündel auf den bezeichneten Platz, worauf der vermeinte weisse Geist nach und nach wieder hervorkam und bald samt dem Gelde verschwand; die Betrogenen hatten das Nachsehen.

Neben Seelen und Geistern werden auch Schlangen als Hüterinnen der Schätze erwähnt; beim Maschwander-Ottenbacher Handel soll ja nach einer Aussage eine solche das Heben des Schatzes unmöglich gemacht haben. Dass von der Mitwirkung von Schlangen in weitern Volkskreisen gesprochen wurde, ist auch aus dem Verhör mit dem beim Graben auf der Manegg beteiligten Burger Hans Hartmann, Messerschmied, ersichtlich. Auf die Frage des Nachgängers, ob ihnen nicht auch Schlangen, namentlich weisse, begegnet seien, antwortete er: „wass dann die Schlangen betreffe, habe er die wol etwan können fachen, und habe dann die zu Bulffer brent und ehrlichen Herren geben, die er wol welte dörffen ernamssen; was aber die wyssen Schlangen betreffe, so wüsse er darum gar nüt".

Zur Beurteilung der Schatzgräberei es auch wichtig zu wissen, wer sie durchführte und wer mit ihr vertraut war. Über diese Frage herrschte bei uns im Kanton Zürich die allgemeine Ansicht, dass nur Katholiken sich auf das Handwerk verstehen; nur sie konnten durch Zeremonien aller Art Beschwörungen vollziehen, die zur Gewinnung eines Schatzes nötig waren; diese Ansicht erklärt sich aus dem zeremoniellen Kultus der Katholiken. Mit der eigentlichen Schatzgräberarbeit konnten nur Katholiken umgehen; Reformierte durften nie in den Ring treten. Als einmal ein Reformierter von Rheinsfelden dort beim Graben mithelfen wollte, verwiesen ihm die katholischen Schatzgräber die Mitarbeit. In der Regel war es den Reformierten nur gestattet, gewöhnliche Grabarbeit zu verrichten. Die Schatzgräber gaben sich gerne als Papisten aus, auch wenn sie es vielleicht nicht einmal waren. Dieses Mäntelchen verlieh ihnen bei Manchem von vorneherein Glaubwürdigkeit und weckte bei den Betörten Vertrauen, besonders wenn die Fremden es verstanden, beredt und sicher aufzutreten. Diese Gesellen, meist fahrende Schüler genannt, stammten denn auch immer aus katholischen Gegenden, aus der Innerschweiz, aus dem Wallis, aus dem deutschen Reich, aus Italien und Frankreich. Sie wanderten nicht selten im Lande umher und lebten von der hoffnungsfreudigen, frei-

gebigen Einfalt der Landbewohner. Ob die fahrenden Schüler aus eigenem Antrieb unsere Gegenden absuchten, oder ob sie von abergläubischen Leuten hergerufen wurden, so spielte doch gewöhnlich ein betrügerischer Sinn mit; denn sie wussten ja gut genug, wie wenig ihre Kunst auszurichten vermochte. Wenn die Schatzgräber sich auch etwa Seelenerlöser nannten, so wollten sie damit offenbar ihrem Handwerk einen Anflug von höherem Werte verleihen.

Als eigentliche Schatzgräber konnten also nach allgemeinem Empfinden nur Katholiken in Frage kommen; unsere Zürcher wollten gewöhnlich mit der Arbeit nichts zu tun haben, da sie fürchteten, es möchte „einem an Leib und Seel schaden". Wenn ein fahrender Schüler einen Landmann für das Schatzgraben zu gewinnen suchte, beteuerte er immer, „dass es nichts Böses sey und den Seelen nicht schade, man müsse nur beten und in Gottes Namen gehen".

Zur Bestimmung der Lage des Schatzes vertraute man oft der Überlieferung, oder, wie wir bereits vernommen haben, den Aussagen von Personen, die irgendwo einen Haufen Geld gesehen haben wollten. Von besonderer Bedeutung für die Ermittlung von Schätzen war die Wünschelrute, auch Glücksrute genannt. Aus den Verhören ergibt sich, dass hiezu Ruten von Haseln, Nuss- und Kirschbäumen verwendet wurden. Zum Schneiden musste man ein Messer, das mit drei Kreuzen bezeichnet war, ein silbernes und ein kupfernes Geräte gebrauchen und dabei die Worte sprechen: „Ruthen, ich begehr dich zu hawen, dass du auf Gold und Silber gut bist". Die Verhöre geben uns auch genaue Auskunft über die Art der Verwendung der Glücksruten. Im Rheinsfelder Schatzgräberhandel von 1717 berichtete der ins Schloss Eglisau zitierte Jakob Graf von Rheinsfelden dem dortigen Landvogt Leonhard Gosswiler folgendes: „Er sei des Schatzes wegen zweimal nach Jestetten gegangen; dort habe er eine Glücksrute von zwei Männern bekommen, denen sie doch nicht schlage; ihm aber, weil er in einem gewissen Planeten geboren sei, schlage sie; man müsse dabei keine abergläubischen Worte gebrauchen". In seinem Bericht an die Regierung schreibt dann der Landvogt: „Jakobli (Graf) nahm die Glücksrute in meiner Gegenwart ganz meisterlich zur Hand, fasste sie, wie er unterrichtet war, bei beiden Zinken mit folgenden Worten: „Hüt ist ein glückhafter Tag,

ich bitte Gott, dass mir der Böse nüd schaden mag. Sag an Ruthen, ist ein Schatz hier begraben, so sag es an; ist es aber nüd, so bleib stahn", worauf sich die Rute ganz ordentlich in der Hand gegen der Erden nach und nach gezogen, welches den geldgierigen Jakobli in seiner Meinung erst recht bestärkt". Der in die gleiche Angelegenheit verwickelte Jakob Keller von Zurzach, den Graf einmal nach Rheinsfelden holte, erklärte, „er habe die Glücksrute an dem Ort, wo der Schatz hätte verborgen sein sollen, probiert, welche geschlagen und alsbald versprungen". Und Jakob Graf erzählte noch, dass vor etwa sechs Jahren ein Landfahrer zu ihm gekommen, der eine Glücksrute bei sich gehabt, und weil selbige auf dem Buck (d. i. die Schlossruine) geschlagen und versprungen, habe der fahrende Schüler daraus geschlossen, es sei ein Schatz da verborgen. Der schon genannte Keller von Zurzach sagte weiter aus: „ein Pfaffe habe eine Glücksrute auf den Tisch nageln wollen und beschworen, sie solle ihm Geld bringen, so viel als er verlange".

Als der Walliser Martin Offner bei Affoltern (bei Zürich) und in der Ruine der Burg Rossberg-Töss nach verborgenen Schätzen suchte, gebrauchte er auch die Wünschelrute, die ihm zwar zog; allein er fand nichts. (Seither hiess der Burgplatz Rossberg „im Schatz".) Die Glücksrute scheint von den meisten Schatzgräbern benützt worden zu sein, wenigstens wird sie regelmässig in den Verhörakten genannt.

In der Mehrzahl der Fälle kommen als Orte, die Schätze bergen sollen, Burgplätze und Ruinen in Betracht; wiederholt wurde auch in Kellern von bewohnten Häusern gegraben; aber auch in Wiesen und Wäldern versuchten gelegentlich Schatzgräber ihr Glück. Wenn man in den alten Burgen Kostbarkeiten zu finden hoffte, so mag diese Ansicht auf verschiedenen Gründen beruhen. Einmal geht von den meisten Burgen ein geheimnisvoller Zug aus; und wenn dann noch Sagen aller Art von Burgbewohnern im Geiste auftauchen, so versteht man es, dass der Aberglaube gerade hier eine Stätte wähnt, die des Menschen Sucht nach Bereicherung am ehesten zu befriedigen im Stande sein soll. Der Glaube an das Vorhandensein von glückhaften Dingen kann aber bei einer Burg auch eine wirkliche Grundlage haben. In Zeiten der Not, die so mancher Burg beschieden waren, konnte es gelegentlich vorkommen, dass man kostbare Sachen, wohl auch Geld, dem Boden an-

vertraute, die man aus irgend einem Grunde nicht mehr hervorholte. Wenn heute noch ernsthafte Leute Grund und Boden der Burgplätze untersuchen, so begreifen wir es erst recht, dass die Schatzgräber mit Vorliebe gerade diese Stellen zur Ausübung ihrer abergläubischen Kunst wählten.

Halten wir Umschau, so sind es eine Reihe von Burgruinen, in denen der Schatzgräber wühlte. Der Manegg wurden wiederholt derartige Besuche gemacht; ferner waren die Plätze der einstigen Burgen Alt-Wädenswil, Batzenberg bei Rüti, Rheinsfelden, Wulp bei Küsnacht, Maschwanden, Rossberg bei Töss, die Schnabelburg u. a. die Schauplätze abergläubischer Tätigkeit.

Als günstigste Zeit für die vermeintlich verheissungsvolle Arbeit galten allgemein die Stunden vor Mitternacht, gewöhnlich eine Stunde vor derselben. Wenn heller Mondschein über der Landschaft ausgegossen war, wurde es auf den bestimmten Plätzen lebendig. Es kam freilich auch oft vor, dass man in finsterer Nacht der geheimen Tätigkeit oblag. Ausnahmsweise haben einmal einige Zürcher auf der Manegg (1652) nur am hellen Tage gearbeitet und dabei auch keine Künste angewendet; bei diesem Handel war aber kein eigentlicher Schatzgräber beteiligt. Von den verschiedenen Tagen des Jahres galten nicht alle als gleichwertig; den Tagen der Karwoche, besonders dem hohen Donnerstag wurde der Vorzug gegeben; auch den Johannistag wählte man gerne zum Schatzgraben.

Welches waren nun die Mittel, die zur Hebung des vermeinten Schatzes angewendet wurden? Gewöhnlich genügte eben das Graben allein nicht, da nach den Angaben der Schatzgräber in vielen Fällen der Teufel, ein Geist oder eine Seele den Schatz hütete; manchmal sollte er in einem eisernen Kasten ruhen, dessen Schloss eröffnet werden musste. So anerbot sich der aus dem Elsass stammende Johannes Krämer, „ein Gsell und Bedienter einicher mit Schatzgräberey umbgehender underländischer Personen," „zu Eröffnung der Schlösseren eines an gewüssem Orth liegenden grossen Schatzes eine sogenannt Springwurtzen" zu beschaffen. Mit einem Mann aus Hitzkirch (Luzern) ging er zu Debis auf dem Bergli bei Alt St. Johann im Toggenburg, um eine zu holen; nach der in Wädenswil erfolgten Verhaftung gab Krämer vor, der Hitzkircher sei mit der Wurzel zu seinen Prinzipalen ins Unterland gereist (1703).

Als weiteres Mittel zur Gewinnung von Schätzen wird oft die Allraunwurzel genannt. Die Leute stellten sich darunter etwas Geheimnisvolles, Zauberkräftiges vor; die wenigsten aber konnten sich davon eine bestimmte Vorstellung machen. Die Schatzgräber sprachen gerne von „Allerunen“, als seltenen, teuren Wurzeln, mit denen Geld zu erhalten wäre. Sie führten jedoch nie solche bei sich, sondern sie suchten gewöhnlich ihre ausersehenen Opfer zu bestimmen, ihnen Geld zum Ankauf des gepriesenen Mittels zu verabfolgen. So erzählte der 1724 wegen einer recht harmlosen Schatzgräbergeschichte in den Ötenbach versetzte Jakob Leuthold im Altweg-Oberrieden: „vor etwa vier Jahren sei der nun enthauptete Bernhard Schäppi zu ihm gekommen und gesagt, er wüsse, dass er ein armer Mann, könnte ihm einen Mann zeigen, der ihm eine Allraun geben und dadurch Geld bekommen würde, welches ihn bewogen, dass er darauf 3½ Gulden an Geld ausgegeben, habe aber von derselben Zeit an weder den frömden Mann, noch die Allrun, noch auch sein Geld nit mehr gesehen, und wüsse nit, was eigentlich eine Allrun sey“.

Der im Rheinsfelder Schatzgräberhandel (1717) tätige Keller von Zurzach sagte u. a. aus: „Rudi Kaiser, Schiffmann von Eglisau, sei noch einmal zu ihm gekommen und habe von dem Schatz geredt, wie es eine so schöne Sache wäre, wenn sie selbigen bekommen sollten, wenn sie nur eine Allerun hetten. Es sei ein frömder Mann durch Rheinsfelden gefahren, der auch gesagt, es sey ein grosser Schatz da verborgen und man könnte ihn bekommen vermittels einer Allerun. Der frömde Mann habe ihm erklärt, er könne ihm eine zuthun, aber sie koste 250 Gulden und sehe aus wie eine Laubfrösch; der Rudi Kaiser aber habe gesagt, die Allerunen müssind nit also aussehen, sondern haarecht sein und einem Aff gleichen“. Auch die Welschen, deren Hülfe zur Hebung des Schatzes beansprucht wurde, hätten gesagt, sie wollten gern 200 Gulden für eine Allraun geben.

In andern Fällen versicherten die Schatzgräber, die beim Schatze liegenden und ihn hütenden Seelen oder Geister könnten nur durch das Lesen von Messen erlöst werden, was aber immer ziemlich viel Geld kostete. So wurden beim Schatzgraben in Stäfa (1721) 300 Pfund Geld gefordert, damit in Einsiedeln für die Seele des hütenden Geistes Messe gelesen

werden könne. Und der Feuerhauptmann Jakob Kleiner von Maschwanden erzählte im Verhör über eine weitläufige Schatzgräberei (1720), dass ein Landläufling, seinem Vorgeben nach ein Löther von Luzern, gekommen sei und gesagt habe, er könne mit Schatzgraben umgehen, müsse aber zuvor 100 Gulden haben, damit er 40 Messen deswegen lesen lasse könne. Der Betrüger habe dann schliesslich noch 20 Batzen gefordert, damit in Luzern 3 Messen gelesen werden können.

Zur Erschliessung eines Schatzes sollten, wie andere (1736) behaupteten, die Kapuziner besonders befähigt sein, was uns nicht überraschen kann, da ja noch in unsern Tagen diese Mönche zur Bannung von Gespenstern zugezogen werden.

Es gab auch Schatzgräber, die sich als Fronfastenkinder bezeichneten und deshalb geeignet sein wollten, Schätze zu finden. Einer der köstlichsten Gesellen dieser Art, Baschi Elmer, sagte zu einem Wädenswiler Bauern: „es seyge im Jahr ein Tag an einem Freitag, darin ein Stund, wellicher darin werde gebohren, derselbige sehe dann alles Tag und Nacht, und er syge auch in einer sollichen Stund worden, sey ein Fronfastenkind“ (1679).

Am häufigsten glaubte man aber die im Boden ruhenden Schätze durch Beschwörungen zu gewinnen. Die Schatzgräber wollten damit die bösen Geister bannen, damit sie den gehüteten Schatz frei geben. Die Beschwörungen hatten meistens einen kirchlichen Anstrich; als Hauptträger dieser Kunst galten, wie schon im Mittelalter, die fahrenden Schüler und zwar ausschliesslich die katholischen. Mit den Beschwörungen waren Zeremonien aller Art verbunden, die einige gemeinsame Züge tragen, sonst aber in jedem Fall eine andere Form zeigten.

Bevor die auf dem Burgplatz zu Rheinsfelden tätigen Schatzgräber zu arbeiten begannen, fielen sie auf die Knie nieder und beteten dreimal das Ave Maria und das Vaterunser. Gewöhnlich zog der Beschwörer mit einem Stab oder einem Schwert „in Gottes Namen einen Kreis um sich herum und hielt sich mit seinen Genossen, wenn solche ihm beistanden, während der Beschwörung innerhalb der Linie. Während der Handlung durfte kein Wort gesprochen werden, sonst war sie ohne Erfolg.

Als Martin Offner von Siders im Sommer 1552 bei Affoltern im Hanfplatz des Konrad Bader den von der Wünschel-

rute angezeigten Schatz graben wollte, „hat er ein kreiss und darin ein krütz gemacht und dann uff jedem ast des krützes das Evangelium Johannis gesprochen und darnach diss wort gebrucht: Ich bitts dir by der christlichen Gehorsamkeit und by Gott, der Himmel und ertreich geschaffen, du wellst mir offnen und anzeigen, ob hir by dir ein schatz vergraben, ob der zu suchen und wie zu helfen sye". Das Graben blieb erfolglos, und Offner bekannte, dass „er mit dem Tüfel beschweren gar nützit kan".

Der bereits erwähnte Baschi Elmer, der 1679 in einem Bauernhause in Wädenswil grub, mahnte bei Beginn der Arbeit die Hausbewohner, „das sy einig sygendt in ihrem Huss, nit stritend und zangindt, sonsten könnte er den Schatz nit graben; der Geist möge die Uneinigkeit nit lyden".

Die Beschwörung beim Buchenloo-Weiher im Rafzerfeld wird von Teilnehmern wie folgt geschildert: „Der Pfaff von Rotwil habe ein Buch vor sich genommen und aus selbigem etwas gepriggelet, so sie all nit verstanden; hierauf habe er mit einer Hauen vier Löcher gemacht und in selbige Zedelein gelegt; über das grosse Loch aber, so sy gegraben, habe er die Hauen kreuzweis über einander gelegt und selbige mit Weihewasser begossen und bekrüzt; bald aber verdeutet, glaube nit, dass etwas Gelts an diesem Orth zu finden."

In der bisherigen Darstellung haben wir es immer mit Schatzgräbergeschichten zu tun, bei denen die Ansicht geltend war, es könnten durch die genannten Mittel vermeintlich wirklich vorhandene Schätze dem Erdboden entnommen werden. Es soll nun noch ein Fall behandelt werden, bei dem Anstrengungen gemacht wurden, auf übernatürliche Weise in den Besitz von bedeutenden Geldern zu gelangen. Die ganze Angelegenheit hat ein so eigenartiges Gepräge, dass sie ausführlich besprochen werden soll.

Der Veranstalter dieses Handels war der Zürcher Burger David Hess, wohnhaft im Mühlebach in Riesbach (geb. 1705, gest. 1769 in Marburg). Er hatte eine zahlreiche Familie und lebte in ungünstigen Vermögensverhältnissen. Um diese zu bessern, griff er zu einem absonderlichen Mittel. Die Anwendung des Christofelgebetes sollte ihm aus der Klemme helfen. Aus den Verhören ergibt sich darüber Folgendes:

Im Jahre 1748 kam einmal ein Johannes Widmer von Meilen zu David Hess und zeigte ihm ein lateinisches Buch

„Cornelius Agrippa“[1]) mit dem Bedeuten, „wie darinnen solche Sachen enthalten, dadurch ein Mensch könnte glücklich werden“. Weil aber Hess nicht lateinisch verstand, übernahm es Widmer, „das Nötige aus dem Buche verdeutschen zu lassen“; er kam bald zurück und brachte eine Übersetzung. Das „mit vielen abergläubischen Zeichen versehene“ geheimnisvolle Buch veranlasste den David Hess, sich nach Hilfskräften umzusehen. Da Beschwörungen und andere Zeremonien gefordert wurden, suchte er drei Katholiken, die ihm sein Dienstgehilfe Kaspar Roth von Hirslanden in Baden zuführte. Rot, der in Baden bekannt war, ging zu einem Klaus Wanger, zeigte ihm das Buch und erklärte, „wenn er zwey Mannen bey sich hette, wollte er an einem gewissen Orth zwei Säck mit Gelt herausziehen können“. Auf diese verlockende Rede hin verabredeten Wanger, der Kupferschmied Jakob Hanauer und Mathis Leimgruber, dass sie dieses Buch dem P. Alberic zu Wettingen zu examinieren überschicken wollen. Der Pater gab ihnen zur Ausführung des Vorhabens Stola und Kerzen, worauf sie nach Zürich zu Hess reisten. Dieser nahm die drei Männer freundlich auf, führte sie in ein kleines Zimmer im Dachstock und nach empfangenem Trunk „hat ihnen Herr Hess bemeltes Buch expliziert und sie instruiert, was bei der Verrichtung des Christofel-Gebetes zu thun und zu lassen sey“. Er habe ihnen die Zeichen des Buches bedeutet und unter anderm gezeigt, wie dass für jeden Tag in der Wochen besondere Zeichen zu observieren seyen“.

Von Zürich aus gingen die drei Badener nach Einsiedeln; Hess gab jedem 3 Gulden auf die Reise und 1 Gulden für vier weisse Wachskerzen, „als ein Mittel zu ihrem Intent einzukaufen“. Nach Anweisung des Buches beichteten und kom-

[1]) Heinr. Cornelius Agrippa von Nettisheim, geb. 1487 zu Köln, gest. 1535 daselbst, studierte Jurisprudenz und Medizin, und verband damit, einer allgemeinen Richtung der Zeit folgend, das Studium des klassischen Altertums, besonders auch der Magie. Nach Beendigung seiner Studien durchzog er abenteuernd Frankreich, Italien, Spanien, dann England. Nach Deutschland zurückgekehrt, genoss er längere Zeit den Unterricht des Abtes Tritheim in Würzburg, der auch Lehrer des Parazelsus war, des erfahrensten Meisters in den geheimen Wissenschaften und Künsten. Er gab später u. a. in drei Büchern (ein viertes, das, ihm gleichfalls zugeschrieben, direkte Anweisungen zur magischen Praxis enthält, ist apokryph) ein Werk „De occulta philosophia sive de magia“ heraus, das neben dem Buch „De vanitate et incertitudine scientiarum“ seinen Namen auf die Nachwelt gebracht hat. Vermutlich ist das von David Hess benützte Buch der vierte, apokryphe Band.

munizierten sie in Einsiedeln und kehrten hierauf nach Zürich zurück. Hess begleitete sie „in ein Zimmerli mit ein Guggenhürli, allwo der Mathis auf den Abend mit einem Degen einen dreifachen Ring mit Kreiden gemacht und darin Alpha te Gramaton samt andern Buchstaben geschrieben und in jeden der vier Eggen ein Kreutz formiert. Dann hat er denn Platz verpannet; derbey haben sie brennende Kerzen, so in den Boutellen gestanden, wie auch rauchenden Weyrauch, so sie von den Kapuzinern bekommen gehabt“.

„Nach solchem kam Hess und sagte, der Ring sey recht; er habe vor etwas Zeit den Ring auch also auf einem Harztuch gemacht“, worauf er abtrat, indem er meinte, „solches müsse von Katholischen verrichtet werden“. Nachts um 11 Uhr traten die drei Badener in den Ring; Leimgruber trug ein langes Hemd, weisse Infulen samt vergoldetem Stirnenschild, auf dem Alpha geschrieben stand, und der den über das Geld herrschenden Engel bedeuten sollte. Dann machte er mit dem Degen einen neuen Ring, in dem die drei kurze Zeit knieten. Dann „verpannte“ der Mathis auf dem rechten Fuess allein auf einem Kreutz stehend mit dem blossen Degen den Ring und machte ½ Stund die Beschwörungen aus dem Buch, wobei sie beteten, Weihwasser und gesegnete Palmen brauchten und ein Kruzifix benützten, „welches sonst eine Stunde gedauert hette, wann er lut Vorschrift die Pausen gehalten und bisweilen gepfiffen hette“. Als er nach Anleitung des Buches habe pfeifen wollen, „sei er in ein Lachen geraten, womit alles aufgehebt worden“. Mathis hob hierauf „mit dem Degen und underschiedlichen Sprüchen den Pann auf“.

Am folgenden Abend wurde die ganze Zeremonie wiederholt; die Kosten für Speise und Trank bezahlte Hess. Während die drei Männer das Weihwasser, die Palmen und das Kruzifix selbst hergebracht hatten, versorgte sie Hess mit Stola, Alba und Infulen. Sie wurden ihm für diesem Zweck vom Pfarrer Augustin Surläuly in Baden, Spanier genannt, mehrmals geliehen, wofür ihm Hess jeweilen 5—6 Kronentaler zukommen liess.

Nachdem am zweiten Abend die Zeremonien und Beschwörungen etwa eine Stunde gedauert hatten, kam der bei Hess arbeitende Heinrich Ochsner von Wytikon zu den Badener Männern hinauf und erzählte ihnen, dass er von

seinen Grosseltern her einen Platz kenne, in dem ein Schatz vergraben liege. Er wolle ihnen den Ort zeigen. Daraufhin gingen die drei mit Ochsner und zwei andern Bauern, namens Benninger, ins Wytikonerholz, um den vermeinten Schatz zu graben. Die Bauern nahmen Kärste, Bickel und Hauen mit; Hess hatte sie noch mit vier Kerzen versorgt. Als der Kupferschmied die Beschwörung vollzogen hatte, „ward der Ring bei angezündten Kertzen von Erden allweg 7 Schuh weit aufgeworfen". Darauf suchten die Bauern mit Glücksruten zu ermitteln, wo Geld liege, und gruben eine halbe Stunde lang, mussten dann aber das Graben aufgeben, da heftige Regengüsse eintraten. Als sich Hess am folgenden Tage erkundigte, „ob es geraten", wurde ihm geantwortet, „dass es abermals gefehlt habe".

Bei der Abreise nach Baden übergab Hess den drei Männern das Buch, damit sie auch in Baden das Christofelgebet verrichten könnten. Das Buch enthielt u. a. „underschiedliche Beschwerungen der Teuflen Ariel, Belial und Morial, auf dass diese Gelt bringen müessen und das auf Geheiss der heiligsten Dreifaltigkeit der Apostlen und der Engel". Ariel sollte mit den Worten beschworen werden: „Ich beschwere dich Ariel, dass du 80,000 Dublonen sollest bringen". Damit aber der Teufel über die Beschwörer keine Gewalt habe und fliehen müsse, so wurde noch gebetet: „Ecce Crucem Domini fugite partes adverse" etc.

In Baden wurde das Christofelgebet fleissig geübt. Nachdem Wanger das Buch abgeschrieben, übergab er es mit Infulen und Degen dem Kaspar Roth, der ihm sagte, jeder Degen sei zu brauchen, wenn man nur das Alpha darauf schreibe. Bei den Exerzitien verwendeten die Männer Paramenta von Pfarrer Surläuly, von Pater Alberic in Wettingen; einige Zeit besorgte sie der Meister Hanauer, der Bruder des Jakob Hanauer, nachdem man ihm erzählt, dass die Sachen zum Christofelgebet gebraucht würden und man ihm 600 Gulden versprochen hatte. Einmal wurde das Gebet in Wangers Haus verrichtet, zweimal in des Kupferschmieds Haus und zwar in zwei aufeinander folgenden Nächten der Karwoche, wobei die Fenster mit „Lilachen" vermacht wurden. Acht Mal wurde die Beschwörung in der Au beim Wettinger Kloster vollzogen. Einmal wollte der Pater Alberic in einer Nacht mitwirken. Roman Meier versprach gegen Überlassung

eines „Antheili“, den Pater in einem Schiffchen beim Kloster abzuholen und über die Limmat in die Au zu führen; er hielt aber nicht Wort. Bei allen Verrichtungen des Christofelgebetes bedienten sich die Männer der vorgeschriebenen bereits genannten Paramenta, auch lagen immer ein Kruzifix und „Sanktus Kertzli, darauf auf einem Zedeli Agnus Dei geschrieben stand“, bereit.

Mit den genannten Zeremonien waren aber noch nicht alle Anforderungen des Christofelgebetes erfüllt. Vor der Verrichtung des Gebetes musste gebeichtet und kommuniziert werden. In der Karwoche geisselten sich die drei Männer zwei Mal mit Stechpalmen und fasteten darnach mit wenig Brot und Wasser.

Mit Ungeduld erwartete David Hess Bericht über einen Erfolg, der sich aber nicht einstellen wollte. Einmal schrieb er nach Baden, „ob es noch nit gerathen“, worauf ihm geantwortet wurde, „sy wollen ihm luth Eyds, so sy mit Darbietung der Händen gethan, Gelt schicken, wan was fallen werde“. Allein es fiel nichts, so sehr sich Hess nach Geld sehnte, und so sehr sich auch die Badener anstrengten. Ein andermal liess Hess sagen, „es wäre guet, wenn es einmal geraten thäte, indem er in allzu grossen Schulden stecke“.

Als das Verrichten des Christofelgebetes wirkungslos blieb, stellten die Badener ihre Tätigkeit ein und schickten David Hess eine auf 36 Gulden lautende Rechnung. Für diesen muss die Enttäuschung bitter gewesen sein; statt 80,000 Dublonen zu erhalten, wie er gehofft hatte, musste er die beträchtlichen Kosten bezahlen.

Doch das Schlimmste folgte erst einige Jahre später: die obrigkeitliche Strafe. Volle sechs Jahre war der Regierung in Zürich die dunkle Geschichte verborgen geblieben. Da erhielt sie im Juli 1754 davon Kenntnis; sie liess ein eingehendes Verhör mit den Beteiligten aufnehmen, und auf ihr Ansuchen setzte der Rat in Baden die drei Männer gefangen; sie mussten ausführlich den ganzen Verlauf der Angelegenheit darlegen. Nachdem die Berichte aus Baden angelangt waren, fällte der Rat am 7. August 1754 folgendes Urteil:

„Es wird einmütig erkennt, dass der David Hess wegen seinen gottsvergessenen Handlungen vor den grossen Stillstand in seiner Gemeind gestellt, ihm allda seine schweren Vergehungen ernstlich und dringend vorgehalten und er zu

wahrer Reue und völliger Lebensänderung kräftig ermahnt werden, mithin für ein Jahr lang in der Meinung exkommuniziert seyn solle, dass nach Verfluss desselben er für die Herren Geistlichen in seiner Gemeind beschickt, allda wegen reumütiger Erkenntnis und vorhabender Besserung seines Lebens, die behörige Untersuchung vorzunehmen und er entweder ad sacram cenam admittiert oder die fernere Bericht seinetwegen erstattet werden. Da dann weiters angesehen ist, dass er für 4 Jahr lang, das Jahr seiner Exkommunikation nicht gerechnet, in sein Haus bannisiert sein, das erste Jahr zwaren gar nicht daraus kommen, die übrigen drei Jahr aber nicht weiter als in die Kirchen zu gehen die Erlaubnis haben solle. Endlich soll er für seiner Lebtag ehr- und wehrlos sein, keine ehrlichen Gesellschaften mehr besuchen und alle Kösten seiner und des Kaspar Rothen Verhaft bezahlen.“ (David Hess wurde fallit, wanderte aus und starb in Marburg 1769.)

„Was den Kaspar Roth von Hirslanden anbelangt, der auf eine ebenso ehrvergessene Weise sich vergangen, soll selbiger zwei Mahl mit acht Streichen an der Stud gezüchtigt und für sechs Jahr lang für Stadt und Land verwiesen werden mit dem ernstlichen Ansinnen, dass er nach Verfluss derselben nicht ohne glaubwürdige Attestata seiner Lebensänderung, während der Zeit aber bei schwer zu erwartenden habender Straf und Ungnad gar nicht zurückkommen solle.“

Die harte Bestrafung des David Hess und seines Gehilfen Kaspar Roth zeigt deutlich, dass die Regierung der Schatzgräberei und ähnlichen Spezialitäten von Aberglauben gegenüber keinen Spass verstand. Dem in den gleichen Handel verwickelten Heinrich Ochsner von Wytikon, der die Badener auf einen vermeinten Schatz im Wytikonerholz aufmerksam gemacht und sie dorthin geführt hatte, wurde, „seine gebührende Strafe dahin gesetzt, dass er auch zweimal mit acht Streichen an der Stud gezüchtiget, in seine Heimat verwiesen, und in der Pfarrkirchen allda vor den öffentlichen Stillstand gestellt, mit einem ernstlichen Zuspruch ihm seine Verbrechen vorgehalten, hernach selbiger für ein Jahr exkommuniziert und für zwei Jahr lang ehr- und wehrlos, auch auf Haus und Güeter bannisiert sein, übrigens aber die über seinen Verhaft ergangene Unkösten zu bezahlen haben solle“.

Diese Urteile sind auf einen bedeutend schärfern Ton gestimmt als Erkenntnisse aus frühern Zeiten. Das Vergehen des Konrad Bader von Affoltern bei Zürich (1552) war nicht harmloser als die Verfehlungen des Heinrich Ochsner; jener musste nach Ratsbeschluss bloss die Kosten der Gefangenschaft des Schatzgräbers Offner tragen. Dem Württemberger Meiderli, der 1598 im Gfenn-Dübendorf sein Schatzgräberhandwerk dreist ausführte, sollte „die Gefangenschaft syn Buss syn“; zudem wurde beschlossen, „das er nach Erleggung dess Kostens mit dem Eid von Stadt und Land verwissen werden sölle“.

Als Baschi Elmer, ein Vagant, 1679 Schatzgräbereien und andern Unfug trieb, wurde er „mit einem Urphed auss M. G. H. Gerichten und Gebieth verwiesen“. Da er zwei Jahre später die Urfehde übertrat und neuerdings sich mit Schatzgräberei befasste, stellte man ihn an einem Mittag um 12 Uhr eine Stunde lang an den Pranger und gab ihm nachher einige Rutenstreiche. In ähnlicher Weise wurde 1703 der Elsässer Johannes Krämer für sein Schatzgraben bestraft, indem er auch an der Stud gepeitscht und dann vom Profossen ausser Landes geführt wurde.

Als sich 1712 etliche Schatzgräber unterstanden, auf dem Platz der alten Burg Batzenberg bei Rüti einen vermeintlichen Schatz zu graben, wobei „der Hohe und Teure Namen Gottes lychtfertig missbraucht worden“, erkannte die Regierung: „dass die im Ötenbach sitzenden fremden Personen unter der Herren Nachgängern ernstlichem zusprechen sich fürbashin dieser unzulässlichen Sachen gänzlich müessigen und der Verhafftung entlassen seien, angesehen dieselben von den Unsrigen ins Land gelocket worden“. Von den übrigen Beteiligten mussten Leutnant Schmid in Grüningen „als Hauptanlässer“ 200 Pfund und Heinrich Honegger 100 Pfund Geld „zu wolverdient-oberkeitlicher Buss erlegen“; die andern Angeklagten wurden „um ihrer diss Orths mit underloffenen Fehlern willen an der Stud gezüchtiget und darüber heimgelassen“. Schmid und Honegger mussten alle Kosten der Verhaftungen sämtlicher Inhaftierten zu gleichen Teilen bezahlen. Alle Teilnehmer wurden nachher vor den Stillstand gestellt, wo ihnen „die begangenen schweren Fehler ernst-beweglich zu Gemüth geführt“; es wurde auch „in ihrer Gegenwart auf selbige deutlich geprediget und das liebe Christenvolk vor derglychen schädlichem Betrug und verführerischen Künsten gewahrnet“.

Die wegen Schatzgräberei und Alraunenhandels im Jahre 1717 verhaftet gewesenen Rudi Kaiser von Eglisau und Jakob Graf von Rheinsfelden wurden „nach Abstattung der Kösten und Züchtigung an der Stud zu Eglisau unter die Kanzel gestellt, von wo die Predigt auf sie gerichtet wurde". Auch andere Erkenntnisse des Rates verlangten, „scharfe Abmachungspredigen vor derglychen Unternehmungen expresse und nachtrucksam zu halten". Die Züchtigung an der Stud und der Zuspruch vor versammeltem Stillstand gehörten in dieser Zeit zu den gewöhnlich verhängten Strafen. Die Schatzgräber vom Buchenloo im Rafzerfeld, 1723, durften ihres „schweren Verbrechens wegen ein Jahr lang zu keiner Gesellschaft gehen"; der Richter Hans Götz von Wil wurde ein Jahr lang von seiner Richterstelle suspendiert und zur Bezahlung aller ergangenen Kosten und 150 Pfund Busse verurteilt; alle Beteiligten stellte man vor den Stillstand ihrer Gemeinde und in allen Kirchen wurde „wider solch sündliche Unternehmungen ernsthaft geprediget".

Gegenüber diesen verhältnismässig gelinden Strafen für das in frühern Zeiten als Teufelswerk, als arges Verbrechen betrachtete Schatzgraben fiel das Urteil gegen David Hess wegen der Anwendung des Christofel-Gebetes und für Heinrich Ochsner wegen Schatzgrabens im Jahre 1748 ungewöhnlich scharf aus. Wahrscheinlich wollte die Regierung einmal ein Exempel statuieren, um dem Unfug ein Ende zu bereiten. Von da an gelangte auch kein einziger Fall von Schatzgräberei mehr zur Kenntnis des Rates, und wenn auch noch im 19. Jahrhundert ähnliche Arbeiten ausgeführt wurden, so spielten dabei die Beschwörungen und abergläubischen Zeremonien keine Rolle mehr. Die von kulturgeschichtlicher und volkskundlicher Warte aus als eigenartige Erscheinung zu bezeichnende Schatzgräberei gehört „der guten, alten Zeit", der Vergangenheit, an.

Ein Märchen von Perrault und dessen Urform.

Von C. W. von Sydow, Lund.

Riquet à la houppe.

Von den acht Märchen, die *Perrault* in seiner berühmten Sammlung *Histoires ou Contes du Temps passé* oder wie sie gewöhnlich genannt wird *Contes de ma mère l'Oye* erzählt hat, sind die allermeisten reine Volksmärchen. Sie stimmen mit mehr oder weniger allgemein verbreiteten Märchentypen überein.[1]) Und wenn auch *Perrault* sich erlaubt, ganz persönliche Bemerkungen einzuschieben oder in einzelnen Fällen sogar die Märchen einigermassen umarbeitet, so muss doch seine Art und Weise darzustellen als volkstümlich betrachtet werden. Die Gespräche zwischen le petit chaperon rouge und dem als Grossmutter verkleideten Wolf („Ma mère-grande que vous avez de grands bras." — „C'est pour mieux t'embrasser, ma fille." etc.) oder zwischen der Frau des Barbe-bleu und ihrer Schwester Anne sind ohne Zweifel der Erzählerin aus dem Volke direkt abgelauscht.

Nur ein einziges und zumal das in der Sammlung am wenigsten populäre Märchen, Riquet à la houppe, scheint eine Ausnahme zu machen. Da dies Märchen ziemlich selten gelesen wird, will ich den Inhalt desselben hier ausführlich wiedergeben, wobei ich solche Stellen zitiere, die ich in irgend einer Hinsicht bedeutungsvoll finde.

Eine Königin gebar einen Sohn, dessen Hässlichkeit fast an Missbildung grenzte. Eine anwesende Fee tröstete sie jedoch damit, dass er um so viel mehr Esprit bekommen solle: „Il ne laisseroit pas d'estre aimable, parce qu'il auroit beaucoup d'esprit;" und sie verlieh ihm die Fähigkeit, derjenigen, die er am meisten liebte, ebensoviel Esprit geben zu können, wie er selbst hatte. Kaum hatte der Prinz zu sprechen angefangen, als er „mille jolies choses" sagte und alle mit seinem geistreichen Benehmen entzückte. „J'oubliois de dire qu'il

[1]) La belle au bois dormant vgl. Aarne Nr. 410; Le petit chaperon rouge vgl. Aarne 333; La Barbe-bleu, vgl. Aarne Nr. 311, 312, 363; Le Maistre Chat vgl. Aarne Nr. 545 B; Les fées vgl. Aarne Nr. 403; Cendrillon vgl. Aarne Nr. 510; Le petit Poucet vgl. Aarne Nr. 327 B.

vint au monde avec une petite houppe de cheveux sur la teste, ce qui fit qu'on le nomma Riquet à la houppe, car Riquet estoit le nom de la famille".

Einige Jahre später kam die Königin in einem Nachbarland mit Zwillingstöchtern nieder. Die erste war schöner als der Tag, und um die allzugrosse Freude der Mutter zu mässigen, erklärte dieselbe Fee, die bei Riquets Geburt anwesend gewesen war, dass die Prinzessin ganz und gar ohne Esprit sein solle, „et qu'elles eroit aussi stupide qu'elle estoit belle". Diese Nachricht betrübte die Königin sehr, sie bekam aber bald einen noch grösseren Kummer, denn die zweite Tochter war ausserordentlich hässlich. „Sei nicht so traurig", sagte die Fee, „sie wird statt Schönheit so viel Esprit erhalten, dass man kaum merken wird, dass sie nicht schön ist." Die Königin fragte, ob es kein Mittel gäbe, ihrer ältern Schwester, die so schön war, etwas Esprit zu geben. „Ich vermag nichts über sie, was Esprit, aber alles, was Schönheit betrifft, und ich gebe ihr die Fähigkeit denjenigen, den sie liebt, schön zu machen." Mit dem Grösserwerden der beiden Prinzessinnen wuchsen auch ihre Vorzüge, die Schönheit der älteren und der Esprit der Jüngeren; aber auch ihre Fehler traten deutlicher hervor. „La cadette enlaidissoit, à veuë d'oeil, et l'aisnée devenoit plus stupide de jour en jour. Ou elle ne répondoit rien à ce qu'on luy demandoit, ou elle disoit une sottise. Elle estoit avec cela si maladroite, qu'elle n'eust pû ranger quatre Porcelaines sur le bord d'une cheminée sans en casser une, ny boire un verre d'eau sans en répandre la moitié sur ses habits." In Gesellschaft scharten sich die Gäste zuerst um die ältere, um ihre Schönheit zu bewundern, aber sehr bald stand sie allein; denn alle hatten sich um die jüngere versammelt. So dumm die ältere auch war, so merkte sie es doch, und sie hätte gern ihre ganze Schönheit für die Hälfte des Esprits ihrer Schwester gegeben. Noch unglücklicher wurde sie infolge der Zurechtweisungen ihrer Mutter. Eines Tages, als sie in den Wald gegangen war, um über ihr Unglück in Einsamkeit zu grübeln, kam ein kleiner Mann zu ihr. Er war sehr hässlich und unangenehm anzusehen, war aber prachtvoll angezogen. Es war Prinz Riquet à la houppe. Er hatte sich in ihr Bild verliebt und hatte das Reich seines Vaters verlassen, um sie zu sehen und mit ihr zu sprechen. Er war entzückt, sie allein zu treffen und

grüsste ehrfurchtsvoll. Er sah, dass sie traurig war und sagte: „Ich verstehe nicht, wie du, da du so schön bist, betrübt sein kannst; ich habe keinen Menschen gesehen, der nur einigermassen so schön ist wie du. Die Schönheit ist ein so grosser Vorteil, dass sie alles andere ersetzen kann, und wenn man sie hat, verstehe ich nicht, was einen traurig machen könnte." Die Prinzessin aber hätte lieber so hässlich sein wollen wie der Prinz und Esprit haben, als so wunderschön sein, wie sie selbst war, und so dumm. Da der Prinz versicherte, nichts zeige deutlicher, dass jemand Geist habe, als der Umstand, dass er glaube, keinen zu haben, erklärte die Prinzessin sich ihrer grossen Dummheit bewusst und darüber bitterlich betrübt zu sein. „Bist du nur darum besorgt, so kann dir leicht geholfen werden. Ich kann dir Esprit in aller Fülle geben, denn derjenigen, die ich am meisten liebe, kann ich Esprit geben, und weil du diejenige bist, so liegt es an dir selbst, geistreich zu werden. Du brauchst nur zu versprechen, mich zu heiraten." Da die Prinzessin zögerte, gab er ihr die Erlaubnis, die Heirat ein Jahr aufzuschieben. Sie war damit einverstanden. „La princesse avoit si peu d'esprit, et en même temps une si grande envie d'en avoir, qu'elle s'imagina que la fin de cette année ne viendroit jamais; de sorte qu'elle accepta la proposition qui luy estoit faite." Kaum hatte sie versprochen, sich mit R. übers Jahr zu verheiraten, als sie ganz verändert ward; „elle se trouva une facilité incroyable à dire tout ce qui luy plaisoit, et à le dire d'une maniere fine, aisée et naturelle: elle commença dès ce moment une conversation galante et soutenuë avec Riquet à la houppe, où elle brilla d'une telle force, que Riquet à la houppe crut luy avoir donné plus d'esprit qu'il ne s'en estoit reservé pour luy-même". Als sie in das Schloss zurückgekehrt war, staunten sie alle, und kein Mensch kümmerte sich mehr um die hässliche Schwester. Das Gerücht von der Verwandlung wurde bald verbreitet und alle Prinzen in den angrenzenden Ländern warben um ihre Hand. Sie fand aber keinen mit genügendem Esprit. Schliesslich kam ein Freier so mächtig, so geistreich und so schön, dass sie nichts dafür konnte, sich gewissermassen von ihm gefesselt zu fühlen. Sie konnte sich jedoch nicht entschliessen. So geschah es, dass sie wieder in dem Walde, wo sie R. begegnet war, spazierte, um dort zu überlegen, was sie zu tun hätte. Da hörte sie plötzlich ein dumpfes Geräusch unter ihren Füssen wie von vielen

Menschen, welche hin und zurück gingen und arbeiteten. Als sie genauer lauschte, hörte sie jemand sagen: „Hole mir jenen Fleischtopf“; einen andern: „Gib mir den Kessel“, einen dritten: „Mehr Holz ins Feuer!“ Plötzlich öffnete sich der Boden und sie sah unter ihren Füssen eine grosse Küche voll von Köchen, Küchenknaben und allerlei Menschen, die mit den Zubereitungen zu einem prächtigen Gastmahle beschäftigt waren. „Il en sortit une bande de vingt ou trente Rotisseurs, qui allerent se camper dans une allée du bois autour d'une table fort longue, et qui tous, la lardoire à la main, et la queuë de Renard sur l'oreille, se mirent à travailler en cadence au son d'une Chanson harmonieuse.“ Die Prinzessin fragte erstaunt, für wen sie arbeiteten. „Für Prinz Riquet à la houppe, der morgen Hochzeit halten wird,“ antwortete der Leiter der Schar. Nun erst erinnerte sich die Prinzessin, dass ein Jahr verflossen war, seitdem der Prinz ihr das Versprechen abgenommen hatte. Dass sie dies vergessen hatte, hing davon ab, dass sie noch dumm war, als sie das Versprechen machte, und nachdem sie ihren neuen Esprit erhalten hatte, waren auf einmal ihre alten Dummheiten vergessen. Bald darauf begegnete ihr R. selbst, der sie nun bat, ihren Worten treu zu bleiben. Sie macht Vorwände und ein Gespräch fing an, wobei er ihre Pflicht, Wort zu halten betonte, und sie dagegen hervorzuheben versuchte, es sei unrecht von ihm, das Erfüllen eines Versprechens, welches sie in ihrem Dummheitszustand gemacht hatte, zu verlangen. Da sie aber eingestehen musste, dass er alle liebenswürdigen Eigenschaften mit Ausnahme der Schönheit besass, machte er sie darauf aufmerksam, dass sie dank dem Patengeschenk der Fee, ihm in dieser Hinsicht helfen könne. Sie wünschte nun, dass er schön werde, was auch gleich in Erfüllung ging. Dann versprach sie ohne Zaudern, sich mit ihm zu verheiraten, und schon am folgenden Tage wurde die Hochzeit gefeiert.

Das literarische Element des Märchens.

Man könnte den Hauptinhalt des Märchens folgenderweise wiedergeben: „Ein Prinz ist sehr hässlich, aber überaus gescheit und hat die Fähigkeit, diejenige, die er liebt, ebenso gescheit wie er selbst ist, zu machen. Eine Prinzessin ist schön, aber dumm, und sie ist im Stande, denjenigen, den sie liebt, ebenso schön zu machen, wie sie selbst ist. Diese

beiden tauschen ihre wertvollen Eigenschaften und werden vereint." — Ein Volksmärchen mit diesem Inhalt gibt es nicht und schon dies stempelt das Märchen von R. als ein Kunstgebilde. Eine Untersuchung der einzelnen Motive des Märchens deutet auch darauf hin.

Schon der Begriff des Wortes Esprit in seiner hier gebrauchten Bedeutung von gefälligem, ungezwungenem Benehmen und Fähigkeit, sich elegant und geistreich zu unterhalten, ist selbstverständlich sehr unvolkstümlich und offenbar aus der Welt der Vornehmen geholt. Allerdings könnte man den Begriff Esprit als synonym mit List und Gescheitheit in den Volksmärchen betrachten; hier aber kann dieser Esprit nicht als eine blosse Umschreibung dieser Eigenschaften angesehen werden, weil auch die übrige Schilderung der Hauptpersonen unvolkstümlich ist.

Der Held der Volksmärchen wird oft als hässlich geschildert, aber in den Märchen, wo er die Hauptrolle spielt, ist diese Eigenschaft gewöhnlich nur scheinbar und mit einer ebenso scheinbaren Dummheit verbunden. Es dient dies nur dazu, die Geringschätzung zu motivieren, welcher er anfangs ausgesetzt ist, und welche gegen seinen Triumph zuletzt kontrastieren soll und diesen um so grösser und unerwarteter macht. Mit dieser Art Märchenhelden hat R. keine Ähnlichkeit. Es gibt nichts von verachtetem Aschenbrödel bei ihm, und er gewinnt die Prinzessin nicht durch irgend eine Heldentat.[1] — Auch in den Märchen, wo die Heldin die eigentliche Trägerin der Handlung ist, kann der Held als irgendwie hässlich oder missgebildet geschildert werden, und von diesen Eigenschaften wird er durch die aufopfernde Liebe der Heldin befreit. Mit solchen Märchen, z. B. „La Belle et la Bête" und ähnlichen (Aarne Nr. 425—442), vergleicht A. Lang das Märchen von R. in seinem Kommentar zu Perrault, indem er meint, die Verwandtschaft zwischen diesem Märchen und dem Volksmärchen liege darin, dass jenes „the love of a woman redeeming the ugliness of a man", darstellt. Die Ähnlichkeit ist jedoch, wie Lang selbst erkennt, sehr fern-

[1]) Auf die Ähnlichkeit mit einem tibetanischen Buddhaleben und einem singhalesischen Gedicht des 16. Jh's hat G. Paris hingewiesen (s. PLETSCHER, Die Märchen Ch. Perraults. Züricher Diss. 1905 S. 69): Prinz Kuça ist ebenso hässlich als weise. Von der schönen Prinzessin Parbavati abgewiesen, gewinnt er sie durch eine Heldentat. Bei der Hochzeit verwandelt sich seine Hässlichkeit in Schönheit. Die Übereinstimmung ist aber wohl nur zufällig.

liegend und völlig ohne Bedeutung für die Untersuchung der Verwandtschaftsverhältnisse des Märchens. Die Hässlichkeit des Helden besteht in dieser Märchengruppe nämlich meistenteils darin, dass er infolge irgend eines Zaubers Tiergestalt bekommen hat, wovon er durch die aufopfernde Liebe der Heldin befreit wird; da nun aber das Märchen von R. weder Tiergestalt, noch Verzauberung, noch aufopfernde Liebe enthält, muss die Charakteristik Langs als sehr wenig zutreffend betrachtet werden.[1]

Noch weniger volkstümlich ist Perraults Schilderung der Prinzessin. Die Verbindung einer ausserordentlichen Schönheit mit einer ebenso ausserordentlichen Dummheit und Tölpelhaftigkeit ist ziemlich absurd und kommt in dem Volksmärchen nicht vor. Wohl kann die Prinzessin, die der Held des Volksmärchens zu gewinnen versucht, ausser ihrer obligatorischen Schönheit allerlei unangenehme Eigenschaften besitzen, von welchen sie irgendwie befreit werden muss z. B. Grausamkeit und bisweilen sogar Verrücktheit, niemals aber Dummheit oder Tölpelhaftigkeit. Und wenn die Heldin die Trägerin der Handlung des Märchens ist, was sie hier zu sein scheint, so kann sie noch weniger als extrem dumm dargestellt werden.

Auch die Zusammenstellung des Helden und der Heldin als äusserste, einander ergänzende Gegensätze ist ein Gedankenexperiment, das dem Volksmärchen vollständig fremd ist.

In dem Märchen von R. ist dieses Gegensatzverhältnis noch dazu verdoppelt worden, indem die Zwillingsschwester der Prinzessin gleicherweise Eigenschaften hat, die ihren eigenen entgegengesetzt, aber mit denen von R. identisch sind: Die Heldin ist schön aber dumm, und ihre Schwester hässlich aber geistreich. Hinsichtlich dieses Gegensatzverhältnisses liesse sich vielleicht eine Übereinstimmung mit dem Volksmärchen leichter finden, indem gerade dieses oft zwei Schwestern als Gegensätze zu einander schildert. Ein Beispiel davon ist Perraults Märchen „Les fées“, wo, wie in allen Stiefschwestermärchen, die eine Schwester gut und hübsch, die andere hässlich und boshaft ist. Die boshafte Schwester hat keine andere Aufgabe in dem Märchen als die, gegen die gute zu

[1]) Die Prinzessin liebt ja R. nicht, weder damals, als sie noch dumm war, noch nachdem sie Esprit erhalten hatte, und sie will nicht einmal ihr Versprechen, sich mit ihm zu verheiraten, erfüllen, bevor er sie den Kniff, ihn vorher hübsch zu machen, gelehrt hat.

kontrastieren, dadurch das Interesse für sie zu verstärken und zur Warnung zu dienen. In einigen Stiefschwestermärchen wird die Spannung dadurch noch vergrössert, dass die boshafte Schwester die gute von ihrem Gatten zu verdrängen versucht, was ihr auch eine Zeitlang gelingt, — eine neue Schwierigkeit für die Heldin zu überwinden! In dem Märchen von R. ist aber das Verhältnis ein ganz anderes. Die Stiefschwestern des Volksmärchens bilden niemals einander ergänzende Gegensätze, was dagegen mit den hier erwähnten Zwillingsschwestern der Fall ist. Zwar dient auch hier die hässliche Schwester als Kontrast zu der hübschen, aber nicht wie im Volksmärchen, um sie hervorzuheben. Wenn man nur die Schilderung der zwei Schwestern hätte, so würde man nicht erraten können, welche von ihnen die eigentliche Heldin des Märchens sein sollte. Man würde sogar erwarten, dass beide gleichermassen Träger der Handlung des Märchens sein sollten, und man fragt sich, zu welchem Schluss ihre verschiedenen Voraussetzungen führen werden. Auf diese Frage gibt Perrault keine Antwort, da er die hässliche und geistreiche Schwester benutzt, um den Vorzug des Genies vor der Schönheit zu zeigen. Folglich hat er in der Fortsetzung kein Interesse für sie. Damit machte er sich eines Kompositionsfehlers schuldig, der nicht in dem typischen Volksmärchen vorkommt. Der ganze Teil des Märchens, der die zwei Schwestern behandelt, muss deshalb als rein literarisch betrachtet werden, wenn auch ein Märchen wie z. B. „Les fées" eine gewisse Anregung gegeben hat.

Ganz literarisch sind auch deutlich die Gespräche von R. und der Prinzessin miteinander über Schönheit und Esprit und über das Bindende in dem Versprechen der Prinzessin. Dasselbe gilt von der Erklärung des Verfassers am Schluss des Märchens, es sei nicht notwendig, die Verwandlung von dumm in spirituell, von hässlich in hübsch der Fee zuzuschreiben, weil die Liebe selbst diese Verwandlung bewirkt haben könne. Nichts von allem diesem kann in einem wirklichen Volksmärchen vorkommen, sondern muss Perrault gänzlich zugeschrieben werden.

Volkstümliche Elemente.

Dass das Märchen von R. grösstenteils als ein literarisches Kunstgebilde anzusehen ist, geht aus dem oben Gesag-

ten deutlich hervor. Sein Mangel an Handlung stützt diese Auffassung. Bei einer näheren Untersuchung wird man jedoch einige Züge finden, die von dem übrigen Inhalt des Märchens sehr isoliert stehen und teilweise eine durchaus volkstümliche Gemütsart zeigen. Ich meine den Namen des Helden und die Episode von den Hochzeitszubereitungen im Walde.

Warum hat der Prinz den eigentümlichen Namen Riquet à la houppe erhalten? Freilich erklärt Perrault, die Benennung à la houppe beruhe darauf, dass der Prinz bei seiner Geburt einen Büschel auf dem Kopf hatte. Nachher wird aber dieser Büschel nicht erwähnt, und er hat für das Märchen nicht die geringste Bedeutung. Wenn dies nicht auf einem ganz unvernünftigen Einfalle beruht, was a priori bei Perrault unwahrscheinlich ist, so muss der Namen anderswo, wahrscheinlich in einem anderen Märchen, vorhanden gewesen sein, einem Märchen, das diesem als Grundlage gedient hat, oder aus welchem der Name irgendwie geholt worden ist.

Und die Küche im Walde! Es sieht schon eigentümlich aus, dass R. jedesmal in dem Walde und auf demselben Platz auftritt, dass noch dazu ein Hochzeitsgastmahl dort zubereitet wird, sogar von unterirdischen Köchen! Wie lässt sich dies mit dem Inhalt des Märchens im übrigen vergleichen? R. war ja ein Prinz vom Nachbarlande, und man könnte wohl erwarten, dass die Hochzeit entweder im Elternhaus der Prinzessin oder in seinem eigenen Heim gefeiert werden sollte. Die unterirdische Küche passt unbestreitbar zu einem Zwerge besser als zu einem Prinzen. Auch diese Episode in dem Märchen kann, so wenig stimmt sie mit dem Inhalt im übrigen und mit dem Charakter des Märchens überein, nur dadurch erklärt werden, dass sie ganz fertig in einem anderen Märchen vorgelegen hat. Entweder ist sie diesem entlehnt worden, oder Perrault hat das Märchen, in welchem die Episode ursprünglich vorkommt, als Ausgangspunkt für seine Neudichtung benutzt, wobei die Küchenszene als ein irrationelles Element zurückgeblieben ist.

Welches dies Volksmärchen ist, kann auch festgestellt werden. Sowohl der Name als die Küchenepisode kommen wirklich in einem, und nur in einem Volksmärchentypus vor. Es ist das Märchen, das bei Grimm durch Rumpelstilzchen (Aarne Nr. 500) repräsentiert und auch in verschiedenen französischen Varianten aufgezeichnet worden ist.

Rumpelstilzchen und Riquet à la houppe.

Der Inhalt des Märchentypus von Rumpelstilzchen ist folgender: Eine Mutter straft ihre Tochter, weil diese nicht arbeiten (gewöhnlich spinnen) will. Ein Königssohn auf der Jagd fragt nach der Ursache, und die Mutter antwortet, sie könne ihrer Tochter nicht Arbeit genug verschaffen. Er nimmt sie mit und gibt ihr eine Menge Arbeit. Während sie verzweifelt dasitzt, kommt ein kleiner hässlicher Mann und verspricht ihr zu helfen oder ihr einen Talisman zu geben, durch welchen sie die Arbeit fertig bringen könne, aber sie muss ihm versprechen, sie solle nach einem Jahre sich seines Namens erinnern (oder ihn erraten) oder seine Braut werden. Danach wird ihre Arbeit bald fertig und der Königssohn will sie heiraten, aber sie kennt den Namen des Zwerges nicht und ist sehr betrübt. Eines Tages, als der Prinz von der Jagd heimgekehrt ist, will er sie ermuntern und erzählt, er habe im Walde einen kleinen hässlichen Zwerg gesehen. Dieser hätte von seiner baldigen Hochzeit gesungen. Ein hübsches Mädchen würde seine Braut werden, weil sie sich seines Namens, den er dabei nannte, nicht hätte erinnern (ihn erraten) können. Gleich wurde das Mädchen wieder froh, und als der Zwerg kam, um sie zu holen, nannte sie seinen Namen und wurde ihn so los. Dann wurde sie mit dem Prinzen verheiratet.

Bei einem flüchtigen Vergleich bietet dieses Märchen nicht besonders viele Ähnlichkeit mit dem Märchen von R., aber wenn man die französischen Varianten davon betrachtet, wird der Zusammenhang bald klar.

Der Name des Zwerges wechselt natürlich ziemlich stark unter den vielen Varianten; aber eine Gruppe hat jedoch eine Namensform die an Riquet oder an houppe oder an beide sehr erinnert. So haben wir folgende Formen, die mit houppe verwandt sind: Hoppentienchen (Niedersachsen)[1], Hoppetînken (Westfalen)[2], Hipche (Harz)[3], Frau Wipp (Harz)[4], Doppeltürk (Pommern)[5], Whuppity Stoorie (Schottland)[6], Terry Top (Cornwall)[7], Trillevipp (Dänemark)[8], Vippentu und Vippentur (Schweden)[9]. Diese Namensform ist

[1]) Schambach-Müller, p. 369. — [2]) Kuhn, p. 151 Nr. 154. — [3]) Pröhle, Kinder- u. Hausmärchen Nr. 23. — [4]) Pröhle, M. f. die Jug. Nr. 20. — [5]) Temme, p. 256. — [6]) Chambers, p. 72; Pop. Rhymes p. 76. — [7]) Hunt, p. 239. — [8]) Grundtvig, Gl. d. Mind. II Nr. 309. — [9]) v. Sydow, Två Spinnsagor p. 11 und 12.

also ziemlich weit verbreitet und gerade in den an Frankreich grenzenden Teilen Deutschlands ist „houppe“ am deutlichsten zu erkennen. — Riquet erkennt man in folgenden Namensformen: Marie Kirikitoun (Baskisch)[1]), Rigaut Séné (Bretagne)[2]), Ricdin Ricdon (L'Héritier)[3]), Rigdín Rigdón (Island)[4]), Dick et Don (Picardie)[5]), Rindon (Normandie)[6]), Rion (Dänemark)[7]). Vielleicht liegen auch Reste davon vor in Ecke Neckepenn (Friesisch)[8]), Knirrficker (Holstein)[9]) und Zirk Zirk (Westfalen)[10]). In zwei französischen Varianten sind Riquet und houppe vereint: Ropiquet (Lothringen)[11]) und Racapet (Poitou)[12]). Houppe (op, ap) ist hier in Riquet eingedrungen (R-op-iquet und Rac-ap-et) aber nach verschiedenen Konsonanten. In ähnlicher Weise konnte ein Riquetop gebildet werden und Beweis dafür, dass wirklich auch eine solche Namensform vorhanden gewesen ist, scheinen solche Formen zu geben, wie Dick-et Don, Ricdin Ricdon, Rindon, Kirikitoun und wohl auch Terry Top und Trillevipp. Riquet à la houppe ist am besten aus Riquetop zu erklären. Wahrscheinlich hat Perrault selbst in einer mit den Volksetymologien analogen Weise die Änderung gemacht, um einen wahrscheinlicheren Menschennamen zu bekommen.

Aber nicht nur der Name des Prinzen kann seine Erklärung aus den Namensformen des Märchens erhalten. Von der Stelle ab, wo die Prinzessin betrübt in den Wald ging, stimmt das Märchen von R. ziemlich gut mit dem Volksmärchen überein, wenn man nur davon absieht, dass R. ein Prinz ist.

Wenn man die Dummheit der Prinzessin durch Faulheit oder Ungeschicklichkeit bei ihrer Arbeit ersetzt, so wird sie dadurch begreiflicher und nicht eine abstrakte Konstruktion. Es ist übrigens nicht ganz ausgeschlossen, dass gerade in französischen Formen des Volksmärchens das faule Mädchen als dumm geschildert wird. Eine isländische Variante (Rittershaus p. 323), die sicher aus französischer Tradition stammt, stellt das Mädchen als dumm und ungeschickt dar, aber sie wird vom Zwerge davon geheilt. Es liegt hier eine Verwechs-

[1]) Webster, p. 56. — [2]) Sébillot, Haute-Bret. p. 301. — [3]) Tour ténébreuse 1705. — [4]) Rittershaus, p. 323. — [5]) Carnoy, p. 227. — [6]) Fleury, p. 190. — [7]) v. Sydow, p. 16. — [8]) Hansen, Fries. Sag. p. 148; Uald Söldring Tialen p. 6 und 12. — [9]) Müllenhoff, p. 306, Nr. 416. — [10]) Kuhn, p. 298, Nr. 337. — [11]) Cosquin, I. 268. — [12]) Pineau, p. 131.

lung von Faulheit und Dummheit als Ursachen der Ungeschicklichkeit vor, eine Verwechslung, die der Volksauffassung sehr naheliegend ist.

Die Prinzessin in dem Märchen von R. geht in den Wald hinaus, verzweifelt über ihre Ungeschicklichkeit und die Vorwürfe ihrer Mutter und begegnet dort ihrem hässlichen Helfer. Im Volksmärchen kommt gewöhnlich der Zwerg zu ihr in ihre Kammer, wo der Prinz ihr eine grosse Spinnarbeit auszuführen gegeben hat; aber gerade in der französischen Variante von Mme l'Héritier (aus dem Jahre 1705) läuft das Mädchen verzweifelt in den Wald hinaus, um sich in einen Abgrund zu werfen, als der hässliche Greis ihr begegnet und ihr hilft. Bei Perrault gibt es keine Bedingung den Namen zu erraten oder sich dessen zu erinnern; aber die Vergesslichkeit des Mädchens, wovon das Volksmärchen erzählt, und die es notwendig macht, dass sie oder der Prinz im Walde den Namen zu hören bekommt, existiert hier in der Form, dass sie ihr Versprechen an R. völlig vergessen hat, bis es ihr im Walde in Erinnerung gebracht wird.

Diese Szene im Walde hat auch im Volksmärchen ihr Gegenstück. Da dieses in der Regel den Prinzen auf der Jagd den Zwerg singen lässt und diesen dabei seinen Namen nennen hören, so kommt es in vier französischen Varianten (Normandie, Bretagne, Lothringen und Beauce)[1]) vor, dass das Mädchen selbst den Zwerg im Walde überrascht, ganz wie im R.-Märchen. Dass die Töne des Gesanges durch eine Spalte im Boden hervordringen, kommt auch in wenigstens einer französischen Variante (Beauce) vor und in einigen nicht französischen. Dass der Zwerg viele andere mit sich hat, die das Hochzeitsfest vorbereiten oder ihm in seiner Arbeit behilflich sind, ist nicht sehr gewöhnlich, kommt aber in mehreren französischen Varianten vor (l'Héritier, Bretagne, Nordwestl. Frankreich,[2]) Lothringen).

Die grösste Verschiedenheit zwischen den beiden Märchen liegt wohl darin, dass der Prinz und der Zwerg des Volksmärchens bei Perrault in einer Person zusammenfallen, obwohl eine Spur des ursprünglichen Prinzen in jenem mächtigen, schönen und spirituellen Prinzen, der bei seinem Antrage von der Prinzessin nicht gleich abgewiesen wurde, noch zu finden ist. Nachdem Prinz und Zwerg dieselbe Person ge-

[1]) Revue des tr. pop., XIII p. 633. — [2]) Mélusine, I (1877) p. 150.

worden sind, musste ihre Fähigkeit, die Prinzessin spirituell zu machen, in anderer Weise erklärt werden, und so haben Prinz und Prinzessin eine in der Zeit Perraults so populär gewordene Feepatin bekommen, die ihnen die Wundergaben als Patengeschenke gegeben hat.

Infolge der hier angeführten Ähnlichkeiten kann man keinen Zweifel mehr über den Ursprung des Märchens von R. haben. Perrault hat als Vorbild eine französische Variante des Rumpelstilzchentypus gehabt. Hier ist es natürlich unmöglich genau festzustellen, in welcher Form Perrault das Volksmärchen empfangen und also welche Veränderungen er persönlich damit vorgenommen hat. Man kann nur, wie hier getan worden ist, gewisse deutliche Übereinstimmungen mit französischen Varianten des Volksmärchens konstatieren und ein ebenso deutliches literarisches Element feststellen. Einige der erwähnten starken Abweichungen von dem gewöhnlichen Märchentypus, ich denke besonders an die Verknüpfung von Prinz und Zwerg, stammen wahrscheinlich wenigstens teilweise aus der Volkstradition her.[1]) Aber dann muss es eine Märchenvariante im Zustande der Auflösung sein, die Perrault ergriffen hat, und dies dürfte die Erklärung dafür sein, dass er gezwungen war, sie gründlich umzuarbeiten, um einen Zusammenhang herzustellen. Aber dadurch hat sie auch den ausgeprägt literarischen Typus erhalten, der sie von den übrigen Märchen der Sammlung so kräftig unterscheidet.

[1]) Siehe z. B. eine schwed. Variante in v. Sydow, Två spinnsagor p. 12 (Södermanl.), wo das Mädchen wirklich Vippentu befreit und sich mit ihm verheiratet.

Volkskunde und griechisch-römisches Altertum.

Dem Freunde Eduard Hoffmann-Krayer zum XX. Jahrgang seines „Archivs".

Von Otto Waser, Zürich.

Eine Betrachtung der Wechselbeziehungen zwischen der jungen Volkskundewissenschaft und der vom klassischen Altertum darf füglich, muss sogar, wenigstens auf deutschem Sprachgebiet, den Namen Albrecht Dieterich an der Stirne tragen. Gewiss sind die Gegenstände, die das Altertum der Volkskunde zu bieten hat, zum mindesten in ihrer Mehrzahl, auch vordem schon von der Forschung erreicht und in ihren Bereich einbezogen worden; da melden sich vor allem die Disziplinen der Mythologie und der sog. Altertümer oder Antiquitäten (geschieden in Staats- und Rechts-, Privat- und Kult-, Bühnen- und Kriegsaltertümer) als nahe sich berührend mit gewissen Zweigen der Volkskunde. Und ebenso sind aus früherer Zeit schon Gelehrte und Bücher anzuführen von ausgesprochen volkskundlicher Prägung und Bedeutung, erinnern wir bloss an Hermann Useners, des ausgezeichneten Philologen und geradezu bahnbrechenden religionsgeschichtlichen Forschers Schriften oder etwa, um gleich ein Hauptwerk herauszuheben, nach Dieterich[1]) „eine wahre Schatzkammer von wertvollstem Material und klugen Abhandlungen über eine Menge für uns (die der Volkskunde Beflissenen) wesentlicher Probleme", an des Pausaniaskommentators J. G. Frazers Buch „The golden bough". Allein vom Standpunkt der Volkskunde können diese Gegenstände neue Gruppierung und neue Beleuchtung erfahren, und anderseits ist Albrecht Dieterich als der erste namhafte deutsche Philologe zu nennen, dem die eigentliche Volkskunde ein besonders herzliches Anliegen war, der bewusst und systematisch die volkskundliche Betrachtung übertragen hat auf Gegenstände der klassischen Altertumswissenschaft. Nachdem 1890/91 die von Moritz Lazarus und Heymann Steinthal gegründete und zwanzig Jahre lang herausgegebene „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" sich gewandelt hatte zur „Zeitschrift des Vereins für

[1]) Kl. Schr. („Über Wesen und Ziele der Volkskunde") S. 300 (S.-A. S. 14).

Volkskunde“ mit Karl Weinhold als neuem Herausgeber, nachdem dann im Laufe der Neunzigerjahre Volkskundegesellschaften sozusagen überall in deutschen Landen wie die Pilze aus dem Boden aufgeschossen, 1897 auch unsere „Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde“ mit ihrem „Archiv“ eine rege Tätigkeit zu entfalten begonnen (recht wohl erinnere ich mich jener Zeit vor zwanzig Jahren, da im Schoss der Zürcher „Antiquarischen“ im „Orsini“ am Münsterhof das Basler Freundespaar Ed. Hoffmann-Krayer und E. A. Stückelberg begeistert für das neue Unternehmen sich einsetzten, in Gründereifer und Entdeckerfreudigkeit sich gegenseitig überbietend), da hat auch der Hesse Albrecht Dieterich volkskundliche Interessen gewonnen und genährt, hat für die „Blätter für hessische Volkskunde“, die 1899 unter der Redaktion von Adolf Strack zu erscheinen anhoben, „Ein hessisches Zauberbuch“ erörtert und eine Studie über „Himmelsbriefe“ beigesteuert, der er 1902 „Weitere Beobachtungen“ konnte folgen lassen, Himmelsbriefe gar aus dem griechisch-römischen Altertum. Jetzt tauchte auch unter seinen Vorlesungen das Kolleg „Die Volkskunde und ihre wissenschaftlichen Aufgaben“ auf, und 1902, am 24. Mai hielt er auf der ersten Generalversammlung der „Hessischen Vereinigung für Volkskunde“ zu Frankfurt a/M. seinen grundlegenden Vortrag „Über Wesen und Ziele der Volkskunde“, der dann zusammen mit dem von Usener „Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte“ den gewichtigen Hauptinhalt ausmachte des dritten Heftes der (von 1902 an) als „Hessische Blätter für Volkskunde“ neu gestalteten Strack'schen Zeitschrift. Dem Dilettantismus vorzubeugen, forderte, wie Usener für die Beschäftigung mit religionsgeschichtlichen Problemen, so Dieterich von dem, der sich mit Volkskunde befassen will, dass er auf irgend einem Gebiete Philologe sei, dass er in irgend einer Philologie, d. h. in dem Studium einer gesamten Volkskultur, sozusagen, mit beiden Füssen stehe.[1] Dieterichs Einfluss war es auch vor allem zu danken, dass statt der Namen „Vereinigung und Blätter für hessische Volkskunde“ die weitergreifenden Bezeichnungen „Hessische Vereinigung“ und „Hessische Blätter für Volkskunde“ gewählt wurden, worin besiegelt sein sollte, dass es sich da nicht bloss um hessische Volksüberlieferungen handle, sondern auch um

[1]) Vgl. Dieterich, Kl. Schr. S. XXIV. 295. 360.

die grossen weitern Aufgaben einer allgemeinen, philosophisch-psychologischen, vergleichenden Volkskunde. . . Die Strassburger Philologenversammlung von 1901 preise ich zumal dafür, dass sie mir eine freundliche Annäherung an Dieterich gebracht (der daselbst am Vormittag des 4. Oktober mit seinem Vortrag „Die Himmelfahrt der Seele, eine Mithras-Lithurgie" einen wahren Beifallssturm entfesselte)[1] — und in der Folge auch wertvolle briefliche Äusserungen des verehrten Mannes eintrug. Im Jahre darauf schon, am 14. VIII. 1902, schrieb er mir u. a. voller Zuversicht: „. . . Ich erlaube mir Ihnen zugleich unser zweites Heft der hess. Bl. f. V. zu senden: vielleicht löst das auch in der Schweiz die Zweifel, dass unser Mitarbeiterstab zu klein sei[2]) . . . Übrigens hoffe ich viel von der Übersiedelung Friedrich Vogts aus Breslau nach Marburg. Wir werden gewiss gemeinsame Sache machen und das Heimatland Jakob Grimms wird wieder an der Spitze marschieren. Wenn die ‚Deutsche Gesellschaft für Volkskunde' ins Leben tritt, über die ich mit Vogt schon korrespondiert habe, dann müssen Sie doch auch mitmachen. . ." Energisch ging er damals daran, was sie in Giessen „auf Fragebogen und sonst zusammenbekommen", als „Archiv" zu ordnen, einen Bibliothekar hatten sie gewonnen für Ordnung und Katalogisierung, zu erfahren wünschte er, „wie das anderwärts gemacht wird und sich bewährt hat" u. s. w. Bereits auch klingt ein Interesse, ein Motiv an, dessen Ausprägung mir erst drei Jahre später deutlich ward, wie mir „mit den herzlichsten Glückwünschen" (in den Ehestand) jene anmutige Studie „Sommertag" zuging, die Dieterich zur Festgabe zum 70. Geburtstag Useners (24. X. 1904) beigetragen, von der Gattin, Marie Dieterich, Useners Tochter, mit hübscher Vignette verziert: „. . . Das einzige, was ich letzthin so nebenbei in diesen Gebieten trieb, bezog sich auf die Heischelieder d. h. die Lieder, die heute noch im Frühjahr oder am Martinstage meist die Kinder beim Gabensammeln singen und die dazu gehörigen Gebräuche. Sie kennen ja die alte *εἰρεσιώνη*[3]), die Verse des Phoinix aus Kolophon u. s. w. Wenn Sie dazu etwas haben, bin ich Ihnen im Augenblick am dankbarsten. Es lohnt sich in diesen Dingen die Grundformen des Glaubens und Brauchs auszulösen. . ." Aber schon

[1]) Vgl. Verh. d. 46. Vers. d. Philol. u. Schulm., Strassb. 1901 S. 49. — [2]) Vgl. dieses Archiv VI 1902, 160. — [3]) S. u. S. 485.

ein Jahr darauf warb er um Sympathie für ein neues, immerhin verwandtes Unternehmen, das „Archiv für Religionswissenschaft“, dem ich schon seit seiner Gründung durch Thomas Achelis (1898) nahegestanden, dem nun Dieterich frisches Leben einzuhauchen wusste. „Es ist, meine ich (schrieb er mir aus Heidelberg am 2. VIII. 1903), höchste Zeit, dass die Grundsätze, die ich in der ‚Mitteilung‘ [1]) ausspreche, in einem Organ verfochten werden. . .“ Vorangegangen (wenigstens noch zu Giessen ins Leben gerufen) sind die bedeutsamen R. V. V. (= Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten), die, von Dieterich zusammen mit Richard Wünsch herausgegeben, 1903 einsetzten und nun dem „Archiv für Religionswissenschaft“ sich an die Seite stellten: „Man erkennt,“ urteilt Wünsch [2]) zutreffend, „dass hinter diesen Aufgaben der Plan steht, die wichtigsten Äusserungen religiösen Denkens vom Boden der klassischen Philologie aus sammeln und erklären zu lassen.“ Keineswegs ward damit Dieterich der Volkskunde untreu; auch in dem neuen Rahmen sollte sie durchaus einen gewichtigen Faktor ausmachen, wenigstens in dem engern Sinne als „die Kunde der Volksreligion der heutigen Kulturvölker“, auch jetzt ging Dieterichs Hauptabsehen auf die Erforschung der volkstümlichen Unterschicht religiösen Denkens, religiöser Vorstellungen, die im Volke lebendig geblieben, auf Volksglaube und Volksreligion. Das schien ihm die Vorbedingung zu jeder weitern erspriesslichen Arbeit auf dem Boden der Religionsgeschichte: „Geschichtliche Betrachtung und philologische Methode sollten in engem Bund mit Ethnologie und Volkskunde zusammenwirken, sollten den ethnischen Untergrund aller historischen Religionen erforschen.“ [3]) Volkskundlichen Charakter trug beispielsweis die genannte Studie „Sommertag“, und so war zumal Dieterichs reifstes Werk, „Mutter Erde, ein Versuch über Volksreligion“ (wofür er entscheidende Anregungen empfangen hat durch v. Wilamowitz' Einleitung zur Übersetzung der Eumeniden des Aischylos), gleichfalls 1905 Usener zum 70. Geburtstag dargebracht [4]), als Anfang gedacht einer ganzen Reihe von Unter-

[1]) „Vorläufige Mitteilung über das Archiv für vergleichende Religionswissenschaft, unter Mitredaktion von H. Usener, H. Oldenberg, C. Bezold, F. Kauffmann, K. Th. Preuß, hg. von Thomas Achelis und A. D., VII. Band etc.“ — [2]) Im Lebensabriss von A. Dieterich (Kl. Schr.) S. XXXI. — [3]) Wünsch im Nachruf auf A. Dieterich im Arch. f. Rw. XI 1907, 161. — [4]) 2. Auflage (von Wünsch besorgt) 1913.

suchungen zur Volksreligion, von „Versuchen über die Grundformen religiösen Denkens“.[1]) Ein schöner Torso blieb das geplante Werk, unvollendet, wie so manches andere, was Dieterich kühn gedacht und, wären ihm nur noch ein, zwei Dezennien zu wirken vergönnt gewesen, gewiss auch kühn in die Tat umgesetzt hätte: „Ein unvollendet Lied sankst Du ins Grab, der Lieder schönstes nahmst Du mit hinab!“ . . . „Es ist wahrhaftig ein schwerer Verlust,“ schrieb mir ein paar Wochen nach der Katastrophe (Hirnschlag) ein Lieblingsschüler des so früh uns Entrissenen, „der die Wissenschaft, vorab auch die studierende Jugend betroffen. Wie manchem, ist es mir ergangen; als ich vor dritthalb Jahren in meinem ersten Semester hierherkam und Dieterich nur eine Stunde gehört und erlebt hatte, wusst ich: Der wird dein Lehrer. Das ward er im höchsten Sinne — und mehr noch; er war mir, ich darf es wohl sagen, wie ein zweiter Vater, und seine tatkräftige Zuneigung war ein hohes, herrliches Geschenk. Ich habe nur den einen Wunsch jetzt, dass meine Erstlingsschrift (Antike Heilungswunder)[2]), von der er gern und mit immer neu anspornender Anerkennung sprach, nun die endgültige Fassung gewinne, die würdig sei, Albrecht Dieterichs Namen an der Spitze zu tragen. . .“ So hat Dieterich recht eigentlich Schule gemacht, und nebst seinen Werken mit ihrem Schatz von Anregungen bleibt uns der Trost, dass eine von ihm bestellte reiche Saat erst noch im Aufkeimen begriffen ist. Mit Usener pflegte er zu sagen: „Nur das im Menschen ist dauernd, was in den Herzen von anderen fortlebt.“[3]) So lebt er uns doppelt fort, in seinem Werk, in seiner Schule. Möge bloss der furchtbare Krieg, der bereits soviel Edelblut, soviel geistiges Kapital gekostet, nicht weitere Hoffnungen grausam zernichten, wie er u. a. gerade der Besten einen auf dem Gebiet der religionsgeschichtlichen Forschung dahingerafft hat in Richard Wünsch! „Das Archiv für Religionswissenschaft werde ich im Sinne meines unvergesslichen Freundes fortzuführen bestrebt sein,“ schrieb er mir am 19. VIII. 1908, auch er volkskundlich interessiert und eingestellt, „einer der besten Kenner des antiken Aberglaubens“, Verfasser u. a. einer Studie „Das Frühlingsfest der Insel Malta“ (1902) und voller Pläne noch für

[1]) Vgl. dazu Wünsch a. O. und in Dieterichs Kl. Schr. S. XXIX f. — [2]) R. V. V. VIII 1. — [3]) Vgl. Kl. Schr. S. XXXVII und 362.

die Zukunft und nun, am 17. Mai 1915, gefallen in Russisch-Polen an der Spitze seines Bataillons, nachdem er sein Leben auf kaum 46 Jahre gebracht!

An Dieterichs letzten Aufsatz „Die Entstehung der Tragödie“ [1]) hat Otto Kern seine „Eleusinischen Beiträge“ (Halle 1909) angeschlossen, an Dieterich knüpft an ein weiterer eminent volkskundlich gerichteter Altphilologe, Ernst Samter, in seinem Buche „Geburt, Hochzeit und Tod“, das er als „Beiträge zur vergleichenden Volkskunde“ bezeichnet.[2]) Gleich im Vorwort beruft er sich auf Dieterich, der in jenem Vortrag „Über Wesen und Ziele der Volkskunde“ gemahnt hat, „dass wir den Mut haben sollen, von vergleichender Volkskunde zu reden, wenn wir wissen, dass die Elemente des Volksglaubens und Volksdenkens prinzipiell nur in genau derselben Weise in Ursprung und Zusammensetzung zu untersuchen sind wie die Elemente der Sprache“.[3]) „Die Sprachforschung (heisst es weiter bei Samter) hat ihre grossen Erfolge als vergleichende Wissenschaft errungen, ihr notwendiges Gegenstück zur Erforschung von Glaube und Brauch ist die vergleichende Volkskunde...“ Hiezu ist aber als besondrer Beachtung wert hervorzuheben, dass Samter schon Ende 1901 ein Büchlein herausgebracht „Familienfeste der Griechen und Römer“ [4]) mit dem Satz an der Spitze: „Unter den Bündnissen, welche die klassische Philologie mit Nachbarwissenschaften geschlossen hat, ist für religionsgeschichtliche Untersuchungen keins wichtiger als das mit der Ethnologie und Volkskunde“, und Hermann Diels hat Samter das eine wie das andere Buch gewidmet, in dessen Kolleg über griechische Religion er bereits 1890 (!) zum ersten Male etwas erfuhr von der Bedeutung der Volkskunde für das Verständnis der antiken Religion. „Die Religion der Griechen“ hat nun Samter auch selbst dargestellt für die Teubnersche Sammlung „Aus Natur und Geisteswelt“ (Nr. 457), dabei wie Dieterich den Hauptakzent legend auf die griechische Volksreligion. Verfehlt ist vielleicht bloss der Titel, allenfalls entschuldbar als der Einfachheit halber gewählt — kann doch bei den Griechen von einer einheitlichen, auf Dogmen sich

[1]) Arch. f. Rw. XI 1908, 163—196 = Kl. Schr. S. 414—439. — [2]) Leipzig, Teubner 1911, darüber in diesem Archiv XVI 1912, 189 f. — [3]) Dieterich, Kl. Schr. S. 295 (S.-A. S. 9). — [4]) Berlin, Reimer 1901, darüber in diesem Archiv VI 1902, 61 f. (Otto Schulthess).

aufbauenden, dogmatisch geschlossenen Religion nicht die Rede sein, im Grunde genommen nur von Glauben und Aberglauben, von gewissen religiösen Strömungen etc. Und ebenfalls 1914 hat Samter in „Ilbergs Neuen Jahrbüchern für das klassische Altertum“[1]) wertvolle Anregungen gegeben für die Heranziehung der Volkskunde im Homerunterricht.

Auf der Grenzlinie von Mythologie im engern Sinn und religionsgeschichtlicher und volkskundlicher Forschung hat sich sozusagen von jeher und immer wieder mit Vorliebe bewegt der hochverdiente Herausgeber des „Ausführlichen Lexikons der griechischen und römischen Mythologie“, Wilhelm Heinrich Roscher, beginnend mit „Studien zur vergleichenden Mythologie der Griechen und Römer“ („Apollon und Mars“ 1873 und „Juno und Hera“ 1875), weiterhin „Vorarbeiten“ liefernd „zu einem Handbuch der griechischen Mythologie vom vergleichenden Standpunkt“ in „Hermes der Windgott“ (1878) und „Die Gorgonen und Verwandtes“ (1879), in „Nektar und Ambrosia“ (1883) und „Selene und Verwandtes“ (1890, Nachträge 1895), mehr und mehr auch ausgesprochen zur Volkskunde hinneigend in seinen fast alljährlichen Beisteuern zu den „Abhandlungen der philologisch-historischen Klasse der Königlich Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften“, so schon 1897, als er „Das von der ‚Kynanthropie‘ handelnde Fragment des Marcellus von Side“ zum Ausgangspunkt nahm für eine interessante Darlegung der Bedeutung von Hund und Wolf in der ältesten Eschatologie der Griechen und der verwandten Völker, um schliesslich die Frage zu beantworten, in welchem Zusammenhang diese religiösen Vorstellungen von Hund und Wolf mit der sog. Lykanthropie oder Kynanthropie und mit der Hundekrankheit (*κύων*) der Pandareostöchter gestanden haben (Abh. XVII 3), weiter 1900, wo uns Roscher, durch langjährige Beschäftigung mit Mythos und Kult des alten Hirten- und Herdengottes Pan dazu geführt (von Roscher selbst rührt her der mythologische Teil des grossen Artikels Pan im Mythol. Lexikon), unter dem Stichwort „Ephialtes“ beschert hat „eine pathologisch-mythologische Abhandlung über die Alpträume und Alpdämonen des klassischen Altertums“ (Abh. XX 2); im Vorwort wendet er sich gegen das zweibändige Werk des Novellisten und Sagenfor-

[1]) Bd. 34, 508—512 „Homerunterricht und Volkskunde“; neuestens Samter, Ein naxischer Hochzeitsbrauch, ebd. Bd. 35, 90—98.

schers Ludwig Laistner (1845—1896) „Das Rätsel der Sphinx, Grundzüge einer Mythengeschichte“ (1889 unserm Gottfried Keller zum 70. Geburtstag dargebracht), das, wenn auch nicht allen wissenschaftlichen Ansprüchen genügend, immerhin hier auch erwähnt sei wegen seiner anregenden Fülle von Mythen- und Märchenstoff. In weitern Abhandlungen hat sich Roscher zumal mit Sieben- und Neunzahl befasst, mit enneadischen und hebdomadischen Fristen,[1] auch mit der „Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten“ als einem „Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft, Volkskunde und Zahlenmystik“ (Abh. XXVII Nr. 4 S. 91—138, 1909), nachdem mit solcher „Zahlenmystik“ gleichfalls eingesetzt hatten Adolf Kaegi, „Die Neunzahl bei den Ostariern“ in den „Philolog. Abhandlungen für Heinr. Schweizer-Sidler“ (1891, S. 50—70) und zumal auch (gleichzeitig mit Roschers erster Abhandlung) Usener in der „Dreiheit“ betitelten Untersuchung im Rhein. Museum von 1903,[2]) beide mehr oder weniger Diels verpflichtet und dessen „Sibyllinischen Blättern“ (1890, vgl. S. 40 f.). In neuerer Zeit aber ist Roscher der sozusagen überall nachweisbaren Vorstellung von einem Erdmittelpunkt nachgegangen in seiner „philologisch-archäologisch-volkskundlichen Abhandlung über die Vorstellungen der Griechen und anderer Völker vom ‚Nabel der Erde‘“ mit dem Titel „Omphalos“ (Abh. d. Sächs. Ges. d. Wiss. XXIX Nr. 9, 1913), wozu nun noch „Neue Omphalosstudien“ gekommen sind, wiederum bezeichnet als „archäologischer Beitrag zur vergleichenden Religionswissenschaft“ (Abh. XXXI Nr. 1, 1915).

Auch ein schwedischer Altphilologe und Religionsgeschichtsforscher hat durchaus Anspruch, im besondern als „Volkskundiger“ namhaft gemacht zu werden: Martin P.

[1]) Vgl. „Die ennead. und hebdomad. Fristen und Wochen der ältesten Griechen, ein Beitrag z. vergl. Chronologie und Zahlenmystik (Abh. XXI Nr. 4, 1903); „Die Sieben- und Neunzahl im Kultus und Mythus der Griechen, nebst einem Anhang: Nachträge zu den ennead. und hebdomad. Fristen und Wochen enthaltend“ (Abh. XXIV Nr. 1, 1904); „Die Hebdomadenlehre der griech. Philosophen und Ärzte, ein Beitrag z. Geschichte der griech. Philosophie und Medizin“ (Abh. XXIV Nr. 6, 1906); „Ennead. Studien, Versuch einer Geschichte der Neunzahl bei den Griechen mit besonderer Berücksichtigung des ältern Epos, der Philosophen und Ärzte (Abh. XXVI Nr. 1, 1907); „Über Alter, Ursprung und Bedeutung der Hippokrat. Schrift von der Siebenzahl“ (Abh. XXVIII Nr. 5, 1911), u. s. w. — [2]) LVIII 1—47. 161—208. 321—362. — Über die Bedeutung der Zahl im Mythos und Kultus vgl. O. Gruppe, Die mythol. Lit. 1898—1905 S. 360 ff.

Nilsson, der vorab mit seinem Buche „Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen“ (1906) hervorgetreten ist, sodann auch direkt volkskundliche Darstellungen geliefert hat in zwei Doppelheften der „Religionsgeschichtlichen Volksbücher“ (III. Reihe H. 13/14 und 17/18): „Primitive Religion“ (1911) und „Die volkstümlichen Feste des Jahres“ (1914). Wie die „vergleichende Mythologie“ vor ein paar Jahrzehnten im Mittelpunkt der religionswissenschaftlichen Forschung gestanden, mehr und mehr aber beinah in Verruf gekommen, darüber „Prim. Religion“ S. 104; so war denn auch bereits ein ergänzendes Seitenstück zum Mythologischen Lexikon geplant, eine lexikalische Behandlung der Kulte und Kultbeamten etc., ein „Lexikon der griechisch-römischen Religion“ unter Redaktion von Nilsson und Wünsch: der Krieg hat den Plan, wenigstens bis auf weiteres, zunichtegemacht.

Also W. H. Roscher und Samter, auch Ernst Maass, ferner Ludwig Deubner, der in der Leitung des „Archivs für Religionswissenschaft“ neben Wünsch getreten, die Schweden Nilsson und Sam Wide und ein paar andere mehr stellt die Altertumswissenschaft als „Volkskundige“, auf Ludolf Malten auch und Dieterichs Schülern Otto Weinreich, Eugen Fehrle u. s. w. und andern jüngern Gelehrten und Forschern steht unsere Hoffnung. Statt dass ich aber noch weiter in der bisherigen Weise von Persönlichkeiten ausgehe, lockt mich und lohnt vielleicht einmal der Versuch, über das gesamte Gebiet der Volkskunde in ihrer Anwendung auf die Gegenstände des griechisch-römischen Altertums in kurzen Zügen zu orientieren, auf Grund des Schemas, das der vielverdiente Herausgeber dieses „Archivs“, der unermüdliche volkskundliche Spezialforscher in unserm Lande, Eduard Hoffmann-Krayer, zunächst programmatisch aufgestellt hat im ersten Jahrgang („Zur Einführung“) und fortan Jahr für Jahr wieder seinen wertvollen bibliographischen Übersichten zugrunde gelegt. Nur in einem Hauptpunkte möchte ich nach vielfältiger Erwägung abweichen von der genannten Vorlage und, ausgehend von dem seit einiger Zeit geprägten Schlagwort „Wörter und Sachen“, auch wenn man schon in diesem Sinne die Volkskunde in ihrer Gesamtheit definiert hat als „die notwendige Ergänzung zur Mundartenforschung nach der realen Seite hin“,[1]) doch auch innerhalb der Volkskunde

[1]) Vgl. in diesem Archiv I 1897 S. 2.

wieder die beiden Hauptkategorien unterscheiden „Sachliche Volkskunde“ mit neun und „Volksmund“ mit sieben Untergruppen, wobei dann die erstere, im weitesten Sinn gefasst, mit einschliesst die Rubriken „Volksglauben und -aberglauben“, „Sitten, Bräuche, Feste und Spiele“, „Volksmusik und Volkstänze“; kommen doch auch hiebei in gewissen Fällen Realien, d. h. „Sachen“ zur Verwendung, wie Amulette und sonstige Mittel des Aberglaubens, Requisiten bei festlichen Anlässen, Spielzeug, Musikinstrumente u. dgl. m. Vollständigkeit kann freilich von vornherein hier nicht angestrebt werden; schon des beschränkten Raumes wegen und bei der Kürze der für diesen Versuch verfügbaren Zeit wird diese Übersicht da und dort den Charakter des Zufälligen tragen, lückenhaft bleiben, mehr nur eine Skizze, zumeist bloss andeutend, doch hoffentlich auch anregend zu weiterm Ausbau.

Allgemeines.

Für alle die folgenden Abschnitte kommen in Betracht „Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft“, in neuer Bearbeitung herausgegeben von Georg Wissowa, von Band VII ab von Wilhelm Kroll und Kurt Witte, sowie der gross angelegte „Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines“ von Ch. Daremberg und Edm. Saglio, Paris 1877 ff., ferner, „Die hellenische Kultur“ von † Fritz Baumgarten, Franz Poland, Richard Wagner[3] 1913 und von denselben „Die hellenistisch-römische Kultur“, Lpz. 1913, sowie aus der populären Sammlung „Wissenschaft und Bildung“ Nr. 81 und 82 Hans Lamer, „Römische Kultur im Bilde“ ([3] 1915) und „Griechische Kultur im Bilde“ ([2] 1914), Nr. 53 Theodor Birt, „Zur Kulturgeschichte Roms“ ([2] 1911) u. s. w. Im besondern sodann für den Abschnitt „Urgeschichte“ geben in grossen Zügen die Kunstgeschichten das Material an die Hand, zum mindesten erwünschte Ausgangspunkte, vor allem Springers „Handbuch der Kunstgeschichte“ I. Die Kunst des Altertums, 10. Auflage, nach Adolf Michaelis bearbeitet von Paul Wolters (1915), wozu ein besonderer „Literaturnachweis“ (für die 9. Auflage bearbeitet von August Köster 1911); für die „Sachliche Volkskunde“ im engern Sinne die Handbücher der griechischen und römischen Privataltertümer, so zahlreiche Publikationen von Hugo Blümner: von ihm „Die griechischen Privataltertümer“ (1882, in 3. Auflage, in Karl Friedrich Hermanns „Lehrbuch der griech.

Antiquitäten"), „Die römischen Privataltertümer" (1911, in Iw. v. Müllers Handbuch der klass. Altertumswiss. IV 2, 2, [1]) „Das Kunstgewerbe im Altertum" (1885, in „Das Wissen der Gegenwart" XXX und XXXII), „Leben und Sitten der Griechen" (1887), „Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern" I ^{2} (1912),[2]) II 1879, III 1884, IV 1887; für Neuerscheinungen auf dem Gebiet der griechischen Privataltertümer vgl. Blümners „Bericht über die Literatur zu den griech. Privataltertümern 1901/10" in Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klass. Altertumswiss., hg. von W. Kroll, 41. Jg. (1913) Bd. 163, 1—83. Für die „römischen Privataltertümer" ist überdies im besondern zu vergleichen Joachim Marquardt, „Das Privatleben der Römer" (Bd. VII des Handbuchs der röm. Altertümer von Marquardt und Mommsen), 2. Aufl. besorgt von August Mau (1886), und Ludwig Friedländers klassisches Werk: „Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms in der Zeit von August bis zum Ausgang der Antonine", 8. neu bearbeitete und vermehrte Auflage in 4 Teilen (1910). Für den Abschnitt „Volksglauben etc." bieten vornehmlich Material die mythologischen Handbücher, Ludwig Prellers Griechische und Römische Mythologie, der erste Band der „Griech. Mythologie" in 4. Auflage bearbeitet von Carl Robert, 1894 (also Preller-Robert), und Otto Gruppe, „Griech. Mythologie und Religionsgeschichte" I und II, 1906 (in Müllers Handbuch V 2), dazu desselben Verfassers „Jahresbericht über die Literatur zur antiken Mythologie und Religionsgeschichte aus den Jahren 1898—1905" (1908), ferner Roschers „Mythol. Lexikon" (mit Supplement: Hugo Berger, „Mythische Kosmographie der Griechen", 1904), sowie die mythologischen Artikel bei Pauly-Wissowa und Daremberg-Saglio, das „Archiv für Religionswissenschaft" (1898 ff.) und zumal die rüstig fortschreitenden „Religionsgeschichtlichen Versuche und Vorarbeiten" (R.V.V. 1903 ff.); beileibe nicht vergessen sei u. a. Erwin Rohdes unvergängliches Werk: „Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen" (4. Aufl.). Für den Abschnitt Sitten und Bräuche, Feste und Spiele vgl. u. a. zumal Samters

[1]) Von mir angezeigt „Monatsschrift f. höhere Schulen" X 1911, 562/64 und N. Z. Z. v. 29. VI. 1911. — [2]) Von mir angezeigt (mit Hinweis auf die volkskundliche Seite des Gegenstands) in Ilbergs N. Jahrb. 1913, 82 f. und N. Z. Z. v. 9. X. 1912.

Buch „Geburt, Hochzeit und Tod“, anderseits die „Heortologie“ von August Mommsen, erstmalig 1864, in neuer Gestalt 1898 unter dem Titel „Feste der Stadt Athen im Altertum, geordnet nach attischem Kalender“, wozu Nilssons „Griech. Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen“ (1906). Für „Volksmusik und Volksdichtung“ vgl. im allg. die Literaturgeschichten, die treffliche Neubearbeitung von Wilh. v. Christs Geschichte der griechischen Literatur (in Müllers Handbuch Bd. VII) durch Wilhelm Schmid, somit Christ-Schmid I^6 1912, II 1^5 1911 und II 2^5 1913 und anderseits zumal W. S. Teuffels Geschichte der römischen Literatur, 6. Auflage, unter Mitwirkung von Erich Klostermann, Rudolf Leonhard und Paul Wessner neu bearbeitet von Wilhelm Kroll und † Franz Skutsch, 3 Bände 1910/16; nachdrücklichst auch sei hingewiesen auf die glänzende, gerade „volkskundlich“ brillante Darstellung von Ulrich v. Wilamowitz, „Die griech. Literatur des Altertums“ (in Paul Hinnebergs Publikation „Die Kultur der Gegenwart etc.“ Teil I, Abt. VIII, 1905, 3. Aufl. 1912), beispielsweise auf die Abschnitte über Phlyaken und Mimen (^{3} S. 66 ff.), volkstümliche Erzähler und Sänger (S. 191 ff.), Mimus (S. 192) etc., wobei sich die Erinnerung aufdrängt an das freilich mit Vorsicht zu benützende Werk von Hermann Reich, „Der Mimus, ein entwickelungsgeschichtlicher Versuch“ I (in zwei Teilen) 1903 und an Dieterichs dreistes Büchlein „Pulcinella“ (1897). Für Musik im besondern genügt zu erinnern an die Namen Rudolf Westphal und August Rossbach und dieser Publikationen, namentlich des erstern Buch „Die Musik des griech. Altertums“ (1883), ferner Hugo Gleditsch, „Die Musik der Griechen“ (in Müllers Handbuch II ^{2} 1890 S. 853—870). Und schliesslich unterbleibe nicht ein Hinweis auf das Neuland, das der klassischen Philologie die Erforschung der Papyri erschliesst; denn aus diesen bereichert sich mächtig unser Wissen um das Leben des Alltags, der unterschiedlichen Volksschichten und Volksklassen in der erweiterten griechischen Welt nach Alexander dem Grossen.

I. Sachliche Volkskunde.

1. Urgeschichte (Vorgeschichte, Siedelung).

Primitivste Lebensformen und primitivstes Denken auch auf dem klassischen Boden von Griechenland und Italien

bilden den Ausgangspunkt für unsere volkskundliche Darstellung. — Im griechischen Gebiete fehlen paläolithische Reste bisher ganz, dagegen ist die neolithische Zeit durch neuere Funde ansehnlich vertreten, und über diesen steinzeitlichen Kulturen lagert sich, wieder vielfach lokal unterschieden, die bronzezeitliche; aus dem Ganzen der Bronzekultur aber hebt sich in bestimmter Weise die sog. aigaiische Kultur heraus, vom Standpunkt des klassischen Archäologen als vorhellenische zu bezeichnen. Von spezifisch volkskundlichem Interesse ist natürlich nicht die offizielle kretische Hofkunst (die bereits die Anzeichen einer Dekadenz aufweist, von der ein Abglanz nur ist die der mykenischen Herrensitze), vielmehr wird das Hauptabsehen gehen auf volkstümliche Idole, „Spinnwirtel" mit primitiven Einkratzungen, auf Volkskunst von Mykene, gewisse Grabsteine und dgl. m.: gerade hier liesse sich eine reinlichere Scheidung anstreben zwischen offizieller Hofkunst und (als Unterschicht) eigentlicher Volks- und Bauernkunst, die dann im „geometrischen Stil" nach dem Rückgang der Herrenkunst gewissermassen allein an die Oberfläche tritt und die herrschende wird, in der „Eisenzeit". Hübsch ist das Büchlein von R. v. Lichtenberg, „Die Ägäische Kultur", in der Sammlung „Wissenschaft und Bildung" Nr. 83 (1911), neu die 3. Auflage von Baumgarten etc., „Die hellenische Kultur" (1913), die 2. Auflage von René Dussaud, „Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la Mer Egée" (1914), die 2. Auflage von Engelbert Drerups „Homer" („Die Anfänge der hellenischen Kultur", 1915) u. s. w., wozu eine täglich sich mehrende, das Frühere rasch überholende wissenschaftliche Literatur in Zeitschriften kommt. Für primitive Kulte bei den Griechen bietet eine ausgezeichnete Sammlung M. W. de Visser, „Die nicht menschengestaltigen Götter der Griechen" (1903), die 2., stark umgearbeitete Ausgabe einer Leidener Dissertation von 1900: „De Graecorum diis non referentibus speciem humanam", weiteres im bibliographischen Verzeichnis am Schluss der deutschen Ausgabe (S. 264 ff.). — Anderseits gewährt die italische Halbinsel schon in vorgeschichtlicher Zeit ein besonders buntes Bild; da weisen auch die ältesten Kulturerzeugnisse schon starke Unterschiede auf. Spuren der Steinzeit sind sozusagen über die ganze Halbinsel verstreut; im Süden sind megalithische Denkmäler Zeugen der jüngern Steinzeit, auf

Sardinien z. B. eine auffällige Erscheinung die sog. Nuraghen, massive Rundtürme mit Gängen, Nischen, Kammern, ein- und mehrstöckig, oft zu eigentlichen Ortschaften vereinigt. Dagegen tritt die Bronzezeit am deutlichsten hervor in den Pfahlbauten der Poebene, angelegt bald in Seen und Flüssen als palafitte, bald auf festem Land als terramare, wiederum sich zusammenschliessend zu Pfahldörfern, die bereits die gradlinige Anlage der spätern italischen Städte aufweisen. Die Eisenzeit sodann ist hier im besondern vertreten durch die sog. Villanovakunst in ihren verschiedenen Abstufungen, sobenannt nach Villanova bei Bologna als dem ersten Fundort einer aparten Gattung eisenzeitlicher Fundstücke. Spätestens im 8. Jahrhundert v. Chr. scheinen die kunstbegabten Etrusker übers Meer ins Land gekommen zu sein, die nun vornehmlich Mittelitalien auf eine höhere Kulturstufe hoben; etwa mit dem 8. Jahrh. auch begann die Besiedelung der Küsten Siziliens und Unteritaliens durch die Griechen u. s. f. Als zuverlässiger Führer in diesen Dingen sei hier bloss genannt Springer-Wolters (1915) s. o., für Griechenland S. 101 ff., für Italien S. 437 ff., vgl. auch Wolfgang Helbig, „Die Italiker in der Poebene“ (1879), erschienen als erster (doch auch einziger) Band von „Beiträgen zur altitalischen Kultur- und Kunstgeschichte“.

2. Wirtschaft und Verkehr.

Während wir aus griechischen Autoren wenig erfahren vom Leben des Landmannes, sind wir anderseits sozusagen über kein Gebiet des römischen Lebens so gut unterrichtet wie über die Landwirtschaft, dank den uns erhaltenen Schriften römischer Landwirte. Zu den ältesten Erfindungen des Menschengeschlechts gehört bekanntlich der Pflug, der bei den ältern Griechen in zwei Arten auftritt, wofür die Hauptstelle Hesiod, „Werke und Tage“ v. 427 ff. Das ganze hesiodische Gedicht ist für Volkskunde eine ergiebige Quelle, seine volkskundliche Bedeutung noch nicht ausgeschöpft, immerhin vgl. E. E. Sikes, „Folk-Lore in the Works and Days of Hesiod“, Class. Rev. VII 1893, 389/94. Über manches geben unter den entsprechenden Stichwörtern Pauly-Wissowas Real-Encyclopädie und Daremberg-Saglios Dictionnaire Auskunft, man vergleiche u. a. die Art. „Biene“ und „Butter“ von F. Olck, der überhaupt für Pauly-Wissowa die landwirtschaftlichen Artikel übernommen hat; eine Berner Dissertation von

1914 befasst sich mit der Milch, indessen speziell mit ihrer kultischen Bedeutung bei Griechen und Römern, vgl. Karl Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer (R. V. V. XII 2). Im übrigen sind über Landwirtschaft, Viehzucht und Ackerbau, sowie auch für Markt und Verkehr, über die Art des Reisens im Altertum etc. die erwähnten Handbücher der griechischen und römischen „Privataltertümer" einzusehen, für das Verkehrswesen, die Reisen der Touristen in römischer Kaiserzeit vor allem auch Bd. II von Friedländers „Sittengeschichte", für „Wirtshausschilder" z. B. vgl. II[8] 43 f. (im besondern Jordan, Über röm. Aushängeschilder, Arch. Ztg. IV 1871, 75 ff.), für Prostitution in den Tabernen, über den übeln Ruf der Gastwirte und -wirtinnen, der Zöllner etc. S. 45 ff., über die Interessen der römischen Reisenden (für Geschichtliches, für Kunst, für Natur und Naturschönheit etc.) S. 171 ff. (im besondern wieder über Fremdenführer Seite 181 f.), u. s. w.

3. Haus und Zubehör.

Recht ernstlich bemühen sich in neuerer Zeit Ferdinand Noack und Ernst Pfuhl um die Geschichte des griechischen Hauses, vgl. des erstern klar scheidende Studie „Homerische Paläste" (1903), zumal die weitere: „Ovalhaus und Palast in Kreta" (1908), des letztern Beitrag zur „Festgabe f. H. Blümner" (1914) S. 186—209 „Vorgriechische und griechische Haustypen". Als Keimzellen des griechischen Wohnbaus betrachtet Pfuhl die Rundhütte, das gradlinige einzellige Haus von beliebiger Form und das gradlinige Langhaus, sich dessen wohlbewusst, dass rein logisch das Langhaus natürlich dem beliebig geformten einzelligen Hause untergeordnet ist und, geschichtlich betrachtet, sich ja wohl aus ihm entwickelt haben muss; doch Pfuhls Einteilung ist rein empirisch, geht von den ältesten Funden aus und verzichtet auf naheliegende aprioristische Erwägungen; an die ältesten Funde möchte Pfuhl anknüpfen und die Entwicklung nur vorwärts, nicht rückwärts verfolgen . . . Die genannte Festschrift enthält gleich auf den nächsten Seiten (210—220) einen wertvollen Beitrag auch zur Kenntnis des italischen Hauses, über den Ursprung des italischen Atriumhauses von Ernst R. Fiechter, der jüngst mit den Einsichten des Mannes vom Fach auch für Pauly-Wissowa zu dem Artikel „Haus" die Ergänzung geliefert hat unter dem (wenig glücklich gewählten)

Stichwort „Römisches Haus“. Die zitierten Arbeiten können einführen in die betreffenden Probleme und die einschlägige Literatur überhaupt, und zu den oben angegebenen Handbüchern der Privataltertümer vergleiche man etwa noch Erich Pernice, Griech. und röm. Privatleben, im 2. Band der „Einleitung in die Altertumswissenschaft“ von Alfred Gercke und Eduard Norden; hier behandelt der zweite Abschnitt das Haus (bei Griechen und Römern, bezw. Italikern), seine Einteilung und äussere Anlage sowohl wie auch seine innere Einrichtung. Der dritte Abschnitt sodann ist die „Die Tracht“ überschrieben („Griech. Tracht“ S. 33—46, „Römische Tracht“ S. 46—48), und so lassen auch wir hier folgen:

4. Tracht.

Da ist z. B. zur homerischen Tracht zu vergleichen Giov. Pinza, Homerica, Hermes XLIV 1909, 522 ff., Georg Finsler, Homer [2] I 123 ff., oder es sei im besondern verwiesen auf J. H. Holwerdas Aufsätze „Zur altgriechischen Tracht“ (Rhein. Mus. n. F. LVIII 1903, 511—528) und „Die Tracht der archaischen Gewandfiguren“ (Arch. Jahrb. XIX 1904, 10 ff.), ferner aber auch auf Wilh. Lermanns „Altgriechische Plastik“ (1907), wo in farbiger Wiedergabe eine Zusammenstellung geboten wird all der Gewand-, vornehmlich Bordürenmuster an den Mädchengestalten („Koren“) von der Akropolis, dass man nur staunen muss ob dem Reichtum an farbenfreudigen, in robusten ungebrochenen Tönen leuchtenden Mustern (darunter rot und blauen, wie sie mir von der serbischen Frauentracht her bekannt sind), einem Reichtum, der heut noch das Entzücken jedes Kunstgewerblers ausmachen wird, eine Augenweide aber auch für den „Volkskundler“, weil doch wohl anzusehen als Ausfluss wahrer farbenfroher Volkskunst! Neben der Bekleidung aber fällt unter den Begriff „Tracht“ auch „Haartracht und Haarschmuck“, unter welchem Stichwort Steininger einen umfassenden Artikel geliefert hat für Pauly-Wissowa-Kroll, R.-E. VII 2109/50. Für griechische, hellenistische, römische Tracht vgl. Baumgarten etc., Die hellen. Kultur [3] S. 113 ff., Die hellenistisch-römische Kultur S. 53 f. 290 ff., für weitere Literatur z. B. Pernice bei Gercke-Norden II (1910) S. 33 u. s. w. — Der Rubrik „Volkskunst“ liesse sich als Erzeugnis der Textilbranche auch die Tracht einreihen, jedenfalls bleibt noch weiteres zusammenzufassen unter den Bezeichnungen:

5. Volkskunst (volkstümlicher Kunstbetrieb) und volkstümliche Industrie; Volkstypen in der Kunst.

Innerhalb der drei hauptsächlich für das Altertum in Betracht kommenden Kunsthandwerke Toreutik (= künstlerische Metallarbeit), Glyptik (= Steinschneidekunst) und Keramik (= Töpferei) wird man von Volkskunst am ehesten reden können bei der Keramik. Primitive Idole aus Ton (doch auch aus anderm Material, aus Blei, Goldblech etc.) lassen wohl den Vergleich zu mit den bekannten „Muttergöttesli“ von Maria-Einsiedeln in Form von flachen vergoldeten Tonreliefs. Oder es sei, wiederum nur beispielshalber, erinnert an den „Berliner Katzenbecher“ [1]) (der sein Seitenstück hat in dem aus Ibrahimie stammenden „Hasenbecher“): fröhliche Katzen und Mäuse mit Doppelflöten, Zither und Tamburin tanzen da einen Reigen, wobei ein Adler des Schiedsrichteramtes zu walten scheint, und direkt an die mannigfaltige Verwendung des Bernermutzen in der Volkskunst des Oberlandes wird man gemahnt. Gewiss Erzeugnisse echter, naiver Volkskunst waren auch jene Tabulae, die arme Gestrandete, um Mitleid zu erwecken, bettelnd mit sich herumzutragen pflegten, Bildchen, die ihren Schiffbruch zur Darstellung brachten, vgl. die Geschichte von Simonides von Keos bei Phaedrus IV 23, 24 f. (‚ceteri tabulam suam / portant rogantes victum‘). — Aber nicht bloss die Kunst, die dem Volke, dessen untern Schichten entstammt oder dient, sondern auch solche, die das niedere Volk und die verschiedenen Volkstypen heranzieht als Vorwurf, auch dergestalt sozial gerichtete Kunst hat volkskundliches Interesse. Völlig neugeartet, in manchem modern anmutend war das Leben, das in der Zeit nach Alexander d. Gr. in den zahlreichen hellenistischen Großstädten sich entwickelte; hier hat der Bürger nicht mehr, wie seinerzeit in Athen, mitzureden in der Politik; in der Masse verschwindet das Individuum, man lernt nun kosmopolitisch fühlen, und ein Leben hebt an, das ganz unpolitisch ist. Mit der Abkehr aber vom Staatsgetriebe ging Hand in Hand die Einkehr ins Volkstum, und Kunst wie Dichtung (man denke an die sog. neue Komödie, an die durch Theokrit, durch Herondas vertretenen Literaturgat-

[1]) Farbig reproduziert in der grossen Sieglin'schen Publikation „Ausgrabungen in Alexandrien“ II 3 Tf. XXIV, vgl. meine Referate N. Z. Z. vom 15. X. 14, Nr. 1419 und Lit. Zentralbl. 1915, 53.

tungen) prägten nun genrehafte Volks- und Standestypen, Typen bestimmter Berufsklassen, wie aus ländlichem Kreise, so aus dem Volke überhaupt. Dahin gehören als bekannteste Paradigmen die alte Bäuerin, die ihr Lämmchen zu Markt trägt, der greise und der förmlich ausgemergelte Fischer,[1]) die trunkene Alte und der Schmarotzer oder Parasit, der an einem Knochen würgt, der Negerknabe als Bänkelsänger, der zur Sambyke ein schwermütig Niggerliedchen singt, und der nubische Strassenverkäufer, dem sein Äfflein das wollige Kraushaar nach Ungeziefer durchsucht, u. s. w. (an Constantin Meuniers aus dem alltäglichen Leben und gewissen Berufsarten schöpfende Kunst wird man erinnert), vgl. Theodor Schreiber, „Alexandrin. Skulpturen in Athen", Ath. Mitt. X 1885, 380 ff. z. T. X/XII, und meine Vorträge „Meisterwerke der griech. Plastik" S. 122 ff.

6. Nahrung und Getränke.

Auch hiefür vergleiche die verschiedenen Darstellungen der „Privataltertümer". Hinzuweisen auf die grosse Bedeutung, die z. B. das Gebäck, die sog. Gebäckformen und Gebildbrote für die Volkskunde haben (vgl. die Sammlungen von Max Höfler in Bad Tölz), nahm ich Gelegenheit in Besprechungen der Neuauflage des ersten Bandes von Blümners „Technologie" (1912);[2]) auch bei Griechen und Römern nämlich war es üblich, aus Brotteig die verschiedensten Figuren zu formen, wie anderswo vielfach ausgesprochen obszöne Bildungen, und noch lieber verwendete man Kuchenteig zu solch volkstümlicher Plastik (vgl. den *ὀλισβοκόλλιξ* der Griechen Hesych. s. v., den ‚Priapus a pistore factus' Petron. s. 60, 4, den ‚Priapus siligineus' und die ‚siliginei cunni' Mart. 14, 69. 9, 2, 3. Blümner a. O. S. 87, 11). Die eigentliche Nationalspeise der Römer war das Schweinefleisch, weitaus das beliebteste unter den animalischen Nahrungsmitteln, gleich beliebt bei vornehm und gering, der geschätzte Festbraten, in seinen einzelnen Teilen von mannigfaltigstem Geschmack (quinquaginta prope sapores, Plin. n. h. VIII 209): schon sein Name ‚caro suilla' (aus * suinula) drückt durch die Demi-

---

[1]) Dazu neuestens Theod. Wiegand „Torso eines Fischers aus Aphrodisias" in den „Forschungen aus den Kgl. Museen zu Berlin, Wilh. v. Bode z. 70. Geburtstage" (Brl. 1915) S. 1—13 mit Lichtdrucktaf. und 6 Textabb. — [2]) N. Z. Z. v. 9. X. 12, Nr. 281, 1. Morgenbl. und Ilbergs N. Jahrb. f. d. klass. Altert. 1913, 83.

nutiv-, die Koseform die Vorliebe des Volkes für diese Fleischgattung aus (vgl. „Wenn so ein Fleischchen zart und mild / Im Kraute liegt, das ist ein Bild / Wie Venus in den Rosen“), und dem Hanswurst der Deutschen, dem Jack Pudding der Engländer und dem Jean Potage der Franzosen könnte als würdiges Seitenstück der Hans Schweinefleisch, Gaius Suilla, der Römer beigesellt werden, F. Oskar Weise, Charakteristik d. lat. Sprache ^{4} S. 9 ff., vgl. auch Friedländer, Sittengesch. ^{8} III 41 f. Blümner, Röm. Privataltert. S. 173 f. — Schon im Altertum war mit dem Fischessen die Redensart verbunden: „Die Fische müssen schwimmen“ (‚pisces natare oportet‘, Petron. sat. 39), und „man wünscht sich soviel Lebensjahre, wie man Becher zu sich nimmt, und zecht nach der Zahl: dort wirst du einen finden, der Nestors Jahre austrinkt, eine, die durch ihre Becher zur Sibylle[1]) geworden“, Ovid. fast. III 531 ff. Allerlei „Trinksitten“ kannte man schon im Altertum, besondern „Trinkcomment“, und eine Art Kommersbuch aus dem 5. Jahrh. hat uns Athenaios XV S. 694 aufbewahrt in einem stattlichen Kranz sogenannter *σκόλια* (Trink- und Zechlieder). Eine eigentliche Symposienliteratur hat sich bei den Griechen herausgebildet, wofür zu vergleichen ist, die Einleitung in Arnold Hugs Musterausgabe von Platons „Gastmahl“ (2. Aufl. 1884)[2]). Neben Platons „Symposion“, in dem die Gattung zu höchster Kunstform erhoben und geadelt erscheint, steht das des Xenophon, unter den vielen Nachahmungen aber schliesst sich in der äussern Form besonders eng an das Vorbild an Plutarchs *Ἐρωτικός (λόγος)*; eine Parodie des „Philosophengastmahls“ hat Lukian geliefert in dem Dialog *Συμπόσιον ἢ Λαπίθαι* (wozu Alkiphr. epist. III 55), und auch des Athenaios *δειπνοσοφισταί* sind noch ein Ableger dieser Symposienliteratur. Hochwichtig aber für die Sittengeschichte, besonders auch für die Kenntnis der Volkssprache ist die Cena Trimalchionis in Petrons „Satirae“ betiteltem Roman, wozu vergleiche die treffliche Ausgabe von Friedländer mit deutscher Übersetzung und erklärenden Anmerkungen (1891, seither in zweiter, neu bearbeiteter und vermehrter Auflage).

[1]) Wie Nestors Alter war sprichwörtlich das der Sibylle, vgl. Makarios VII 61 (bei Leutsch-Schneidewin II) *Σιβύλλης ἀρχαιότερος*, vgl. auch der Portia Beteuerung in Shakespeares Kaufm. v. Venedig Act I sc. II: „If I live to be as old as Sibylla...“ — [2]) Empfehlenswert (freilich nicht einwandsfrei): „Platons Gastmahl, ins Deutsche übertragen von Rudolf Kassner“, 3. Aufl. Jena, Eug. Diederichs 1910.

7. Volksglauben.

Ein besonders wichtiges Kapitel der Volkskunde bilden Volksmeinungen und volkstümliche Vorstellungen, Volksglauben und -aberglauben; hier liegt die nächste Berührung mit Mythologie und Religionsgeschichte vor, und darum auch ist zu erinnern an die Hauptwerke griechischer und römischer Mythologie, Roschers Lexikon, die mythologischen Artikel bei Pauly-Wissowa-Kroll und Daremberg-Saglio, an das „Archiv für Religionswissenschaft“ und die R. V. V., an Rohdes Psyche und Dieterichs Schriften u. s. w. Als zusammenfassende Darstellungen über antiken Aberglauben weiss ich bloss zu verzeichnen Ernst Riess' Art. „Aberglaube“ bei Pauly-Wissowa (in Band I von 1894, vgl. ebenda desselben Verfassers Art. „Amulett“ etc.) und Wilh. Krolls Skizze „Antiker Aberglaube“ in der Virchow-Holtzendorffschen Sammlung gemeinverständlicher Vorträge n. F. XII 278 (1897). Auf diesem Gebiet ist noch viel zu tun: man stelle nur einmal sorgfältigst allen Aberglauben zusammen aus Lukian, Ailian und Artemidor, dessen Traumbuch ja eine kostbare Fundgrube volkstümlicher Vorstellungen ist (vgl. Ernst Riess, Volkstümliches bei Artemidor, Rh. Mus. XLIX 1894, 177 ff.), aus Plinius und Apuleius etc. Beispielsweise vermisste ich in den genannten Übersichten einen Hinweis auf die volkskundliche Bedeutung des Styxwassers, deren ich gedachte in meinem Art. „Styx“ für Roschers Lexikon; nachträglich fand ich das Gesuchte geboten durch Witold Klinger im Philologus LXVI n. F. XX (1907) S. 340 f. („Zur Märchenkunde“ S. 336/45). Einzelne Vorstellungen haben schon durch Otto Jahn ihre meisterhafte Behandlung gefunden, z. B. „Der Aberglaube des bösen Blickes bei den Alten“ in den „Berichten der Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften“ 1855; vgl. jetzt S. Seligmann (Augenarzt in Hamburg), „Der böse Blick und Verwandtes, ein Beitrag zur Geschichte des Aberglaubens aller Zeiten und Völker“, 2 Bände Berl. 1910 (ausführliches „Quellen-Register“ I S. XVII—LXXXVIII). Und so ist mit Vorliebe das Haar in Kult und Aberglaube zum Gegenstand von Spezialuntersuchungen gemacht worden, vgl. meine Dissertation „Skylla und Charybdis in der Literatur und Kunst der Griechen und Römer“ (Zürich 1894) S. 62 f. (in der Simson-Delila-, in der Skylla-Nisos- und in der Komaitho-Pterelaos-Sage), meine Habilitationsschrift „Charon, Charun, Charos“ (Brl. 1898)

S. 102 f., meinen Psyche- und meinen Skylla-Art. für Roscher III 3209, 52 ff. IV 1069 f., 62 ff., meinen Aufsatz „Über die äussere Erscheinung der Seele“ im „Archiv für Religionswissenschaft“ XVI 1913, 381, ferner Höfers Art. Pterelaos bei Roscher III 3263 f., 38 ff. Kroll, „Die Locke des Nisos“, bei Skutsch, „Aus Vergils Frühzeit“ II (1906), 193/96. Ludwig Sommer, „Das Haar in Religion und Aberglauben der Griechen“, Diss. Münster 1912. Paul Schredelseker, „De superstitionibus Graecorum quae ad crines pertinent“, Diss. Heidelberg 1913. Und nachdem Roscher u. a. die religionsgeschichtliche Bedeutung von Hund und Wolf herausgearbeitet hat (1897), ist Georg Weicker dem „Seelenvogel“ nachgegangen (1902), wozu z. B. in diesem „Archiv“ XVI 1912, 65/75 Eugen Fehrle „Der Hahn im Aberglauben“ (sowie auch meine eben zitierte Seelenstudie), ferner 1913 Erich Küster der Schlange („Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion“ R.V.V. XIII 2), 1914 Ludolf Malten dem Pferd („Das Pferd im Totenglauben“, Arch. Jahrbuch XXIX 179/256) u. s. w. Von den beiden Leidener Zauberpapyri hat Dieterich den Ausgang genommen, und eine Frucht dieser Studien war sein „Abraxas“ (1891), mit „Defixionen“, antiken Fluchtafeln, speziell Sethianischen Verfluchungstafeln,[1]) mit Zaubergerät[2]) etc. hat Wünsch sich befasst u. s. w. Ich selber habe bereits für meine Dissertation über Skylla und Charybdis (1894) mich hinweggesetzt über die herkömmlichen Grenzpfähle und mir Übergriffe erlaubt auf Gebiete, von denen man damals meinte, sie gehen den klassischen Philologen nichts an, ebenso für die Schrift über Charon (1898) und all die mythologischen Artikel für Pauly-Wissowas R.-E. und Roschers Lexikon; stets habe ich eine breitere Basis zu gewinnen, zumal auch die volkskundliche Seite herauszuholen gesucht. So konnte ich beispielsweise Danaos und die Danaiden mythologisch behandeln für Pauly-Wissowa, mehr vom religionsgeschichtlichen Standpunkt für das „Archiv f. Religionswiss.“ (II 1898, 47/63), und schliesslich fiel auch noch eine volkskundliche Miszelle ab für das vorliegende „Archiv“

[1]) Vgl. Corpus inscr. Att., appendix continens defixionum tabellas in Attica regione repertas, ed. Ric. Wuensch, Brl. 1897, ferner „Sethian. Verfluchungstafeln aus Rom“, Lpz. 1898, „Neue Fluchtafeln II“, Rh. Mus. LV 1900, 232/71, „Antike Fluchtafeln“ in Hans Lietzmanns „Kl. Texten für theolog. Vorlesungen und Übungen“ Nr. 20, Bonn 1907, jetzt 2. Aufl.; vgl. auch A. Audollent, Defixionum tabellae praeter Atticas in CIA editas, Paris 1904. — [2]) „Antikes Zaubergerät aus Pergamon“, Ergänzungsheft VI z. Arch. Jahrb. 1905.

(II 1898, 55/58), wo ich im besondern das Los der Danaostöchter, ihr endlos Wasserschöpfen mittelst zerbrochener Gefässe in ein leckes Fass, zusammengehalten mit dem Schicksal der alten Jungfern im Glauben und Brauch des deutschen Volkes. Durchaus volkskundliche Färbung zeigt u. a. vornehmlich mein Art. Empusa, und ausgehend von dieser Empusa, die sich als eine Art Mittagsgespenst („Mittagsfrau“) zu erkennen gibt, hätte ich mich seinerzeit gerne gleich an eine zusammenfassende Studie gemacht über ähnliche Gestalten des niedern Volksglaubens, ähnliche zu daimonischen Spukwesen und zu Kinderpopanzen herabgewürdigte Gottheiten, wie sie zumal in der Umgebung und im Gefolge der Hekate, der Lieblingsfigur alles Aberglaubens und Spukes, aller Zauberei auftauchen, als Ἑκαταῖα, so die Antaia, Lamia, Mormo oder Mormolyke, wovon sich herleitet der allgemeine Name für derartige Schreckbilder μορμολύκεια (hieraus wiederum die heutige slavische Bezeichnung für Vampyre: βουρκόλακας oder βρουκόλακας, Vurkolaken), Akko und Alphito, Baubo, Gello etc.[1]) Ähnlich aber, wie gewisse altgriechische Götter mit der Zeit, namentlich unter dem Einfluss der Aufklärung degradiert wurden zu Daimonen und Hexen, wie anderseits auch altgermanische Gottheiten beim siegreichen Vordringen des Christentums lange noch, sozusagen unausrottbar, ein kümmerlich Dasein fristeten im Aberglauben des Volkes, so lebt z. B. der grosse Pan noch fort in der grotesken Gestalt des Teufels, dem auch der altetruskische Charu typische Züge geliehen zu haben scheint, so klingen in den christlichen Engelgestalten die antiken Victorien und Amoren, Niken und Eroten nach;[2]) im Gewande christlicher Heiliger leben heidnische Götter fort, auf christliche Heilige übertrugen sich Funktionen antiker Gottheiten: in die des Hermes als Seelenwägers (ψυχοστάτης) und Seelengeleiters (ψυχοπομπός) trat ein der Erzengel Michael,[3]) und wie einst Glaukos der Meergott, so ward der H. Nikolaus (von Bari) der Patron der Schiffer[4]) u. s. w.;

---

[1]) Vgl. hiezu auch Dieterich, Die Göttin Mise, Philol. n. F. VI 1893, 1/12 (= Kl. Schr. 125/35), zur Baubo Ludwig Radermacher, Rh. Mus. n. F. LIX 1904, 311/13, „Zur sog. niederen Mythol. und zum Volksglauben“, Gruppe, Myth. Lit. 1898—1905 S. 320 ff. — [2]) Vgl. meinen Eros-Art. bei Pauly-Wissowa VI 516, 7 ff. — [3]) Vgl. Fried. Wiegand, Der Erzengel Michael, Leipz. Diss. 1886, 38 ff.; Georg Stuhlfauth, Die Engel in d. altchristl. Kunst, in Joh. Fickers „Arch. Stud. z. christlichen Altert. und Mittelalter“ III (1897) S. 38; Waser, Arch. f. Religionswiss. XVI 1913, 362 f. — [4]) Vgl. z. B. meine Schrift

da sind erst noch Wurzeln aufzudecken, ist noch tüchtige gemeinsame Arbeit zu leisten. — Doch vielgestaltig ist der Aberglaube, keineswegs nur mythologischer Natur: wie an Tiere, knüpft er auch an Pflanzen an, die zumal in der Volksmedizin ihre Rolle spielen, und natürlich auch an die Sterne. „Antike Heilungswunder“ hat O. Weinreich behandelt (R. V. V. VIII 1), den Glauben an die Wunderkraft der Handauflegung (*θεοῦ χείρ*, Diss. Heidelberg 1908), weiter die verschiedenen Typen von Traumheilungen, die heilenden Statuen und Bilder u. s. w. Übrigens hat schon Friedrich Gottlieb Welcker der Unverwelkliche „zu den Altertümern der Heilkunde“ eine ganze Reihe wertvoller interessanter Untersuchungen beigesteuert, zusammengestellt im dritten Teil seiner „Kleinen Schriften“ (1850) S. 1—234; da ist bereits viel volkskundliches Material aufgespeichert, wie schon erhellt aus der Anführung von ein paar Überschriften: behandelt werden da „Chiron der Phil(l)yride“, „Medeia oder die Kräuterkunde bei den Frauen“, „die Wundheilkunst der Heroen bei Homer“, „Podaleirios und Machaon“ (die Ärzte der Ilias), „Epoden oder das Besprechen“, „Incubation“, „Lykanthropie (ein Aberglaube und eine Krankheit)“, „Entbindung“, „Schneiden und Brennen“, „Die Ärzte“ u. s. w. Vornehmlich auf den Mond auch war die Volksmedizin eingestellt, in Volksmedizin und Bauernregeln nahm die Astrologie einen (im ganzen freilich bescheidenen) Platz ein, vgl. u. a. Maximus *περὶ καταρχῶν* in den von Arthur Ludwich 1877 herausgegebenen Anecdota astrologica; da heisst es z. B.: „Wer, wenn der Mond im Sternbild des Stieres steht, ausser Landes gegangen, wird ohne Schaden und mit Gewinn heimkehren, wer (*Σελήνης Ταύρῳ*) heiratet, tut es zu seinem Schaden; denn sein Weib wird ehebrecherisch sein und vielen gemein und schmutzig“, oder *Σελήνης Παρθένῳ* (wenn der Mond im Sternbild der Jungfrau steht): „Wer ausser Landes geht, wird verweilen in der Fremde, doch ohne Schaden heimkehren, heiraten muss man eine Witwe, eine Jungfrau nicht“ u. s. w. In diesem Sinne sind Regeln gegeben im Hinblick auf Geburt, Sklavenerwerbung, Schiffahrt und Handel, Reisen, Ehe, Krankheiten, Schneiden und Chirurgie u. s. w. — Von volkskundlichem Interesse sind ferner sonstige Volksmeinungen aller Arten, geographische

---

über Charon S. 8, 4 und Art. Poseidon von E. H. Meyer bei Roscher III 2798, 8 ff. (der H. Nikolaos als christl. Ersatzmann für Poseidon).

Vorstellungen z. B., all die Vorstellungen kosmogonischer und kosmographischer Natur, vom Werden und Wesen des Weltalls, die ja zumeist nicht bloss die Ansichten einzelner gewesen, vielmehr ausgehend zwar von einzelnen bald zum Gemeingut einer ganzen Zeit gehörten, vgl. z. B. E. H. Berger, Mythische Kosmographie der Griechen (1904), Troels-Lund, Himmelsbild und Weltanschauung im Wandel der Zeiten, übers. von Leo Bloch[4] 1913. Hieher rechnen wir auch die Vorstellungen von allerhand Fabelvölkern, in Verbindung z. B. mit Indien, dem antiken Wunderland, von wunderbaren Menschenbildungen, Zwergvölkern, Missgestaltigen, Abnormitäten, wie Einäugigen, Mund- oder Nasenlosen etc., vgl. die Aufzählung in meinem Art. Pygmaien bei Roscher III 3286, 33 ff.

8. Sitten und Bräuche, Feste und Spiele.

Die griechische „Heortologie" stellen, einander ergänzend, die Bücher von Aug. Mommsen und Nilsson dar, s. Allgemeines, und auch in diesem Zusammenhang sei erinnert an Wünsch, Das Frühlingsfest der Insel Malta, ein Beitrag zur Geschichte der antiken Religion (1902), und Dieterich, Sommertag (Beiheft z. 8. Bd. des „Arch. f. Rw." 1905),[1]) ferner Samters Publikationen „Familienfeste der Griechen und Römer" (1901), „Antiker und moderner Volksbrauch" (Beil. d. Münchner Allg. Ztg. 1903 Nr. 116), „Hochzeitsbräuche" (Ilbergs Jahrb. XIX 1907, 131 ff.), „Ein naxischer Hochzeitsbrauch" (ebenda XXXV 90/98), „Geburt, Hochzeit und Tod" (1911); ferner vergleiche Alfred Brückner, Anakalypteria (1904), „Athen. Hochzeitsgebräuche" Ath. Mitt. XXVII 1907, 79 ff.), Blümner, „Zu d. griech. Hochzeitsbräuchen" (Festgabe f. Gerold Meyer v. Knonau, 1913, 1—12), wozu neuestens kommt die „vergleichend-volkskundliche Studie" von Hanns Bächtold, „Die Gebräuche bei Verlobung und Hochzeit, mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz", I. Bd. 1914 (Bd. XI der „Schriften d. Schw. Gesellschaft f. Volksk."). Über den „Geburtstag im Altertum" besitzen wir eine „dem Andenken an Albrecht Dieterich" gewidmete Monographie von Wilhelm Schmidt (von 1908), R. V. V. VII 1, und hier sei gedacht der unter dem Titel „Volksglaube und Volksbrauch in Altertum und Gegenwart" („Ausgewählte Kapitel vergleichender Volkskunde") vereinigten Skizzen Dieterichs: I. Volksglaube und Volksbrauch um Geburt und Namengebung, II. Die Reise der Seelen und das Land der Toten, III. Martinslieder,

[1]) Hierzu vgl. z. B. Gruppe, Mythol. Lit. 1898—1902 S. 317 f. 330 ff.

IV. Die Formen göttlicher Offenbarung im Volksglauben, V. Die Formen des Zauberbrauchs und des Zauberspruchs — die, 1903 veröffentlicht im „Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts zu Frankfurt a. M." S. 124 ff. (vgl. Kl. Schr. S. 312—323), leider zum Teil nur von Dieterich ausgeführt werden konnten (in „Mutter Erde" und im „Sommertag"). Volkskundliches verwandter Art brachte ich in meiner Schrift über Charon (1898), der eine Skizze vorausgegangen für Bd. I des von Thomas Achelis ins Leben gerufenen „Arch. f. Religionswiss." (I 1898, 152—182) und in der ich im Abschnitt „Unterweltsgewässer und Totenschiff" eine Strecke weit „dieselben Wege gewandelt" wie Usener in seinem prächtigen, gleich darauf und gleichfalls mit Widmung an Fr. Imhoof-Blumer erschienenen Buche „Die Sintflutsagen" (1899), was der Meister gelegentlich allzu gütig dem Anfänger bestätigt hat: „. . . Sie hatten also doch die vorhand, und ich hätte vielleicht, wenn es mir rechtzeitig bekannt geworden wäre, von Ihrem buche gebrauch machen, bezw. einzelne ausführungen durch verweisung auf Sie mir ersparen können." Ungemein reich ist die eschatologische Literatur, und obenan natürlich steht Rohdes „Psyche"; mit der äussern Erscheinung der Seele aber, der eigentlichen Epiphanie beschäftigen sich meines Studiengenossen Georg Weickers erfolgreiches Buch „Der Seelenvogel in der alten Literatur und Kunst" (1902) und allgemeiner meine eigene stark volkskundlich gerichtete Materialsammlung im „Arch. f. Religionswiss." XVI 1913, 336—388, erwachsen aus meinem Psyche-Artikel in Roschers Lexikon. Hervorhebung verdient Eduard Nordens Musterleistung eines Kommentars „Aeneïs Buch VI", 1915 neu aufgelegt; in das Zeichen der ‚virga aurea', des ‚ramus aureus', wie ihn Aeneas der Proserpina als Geschenk bringen soll (Aen. VI 140 ff. 203 ff. 632 ff.) hat Frazer sein dreibändiges Werk „The golden bough" gestellt (in 2. Aufl. 1900), „Folklore in Virgil" ist eine kleine Studie von F. Granger betitelt, The class. review XIV 1900, 24/26 . . . Doch damit haben wir uns neuerdings eher wieder auf das Gebiet des Volksglaubens zurückbegeben — ergänzen wir nunmehr noch den vorliegenden Abschnitt durch Hinweise, die sich auf Feste, Spiele und dergleichen beziehen. Über Ursprung und Bedeutung römischer Gebräuche und Feste, die an bestimmte Tage des Jahres sich knüpfen, gibt bekanntlich Ovid Aufschluss in seinen eminent volkskund-

lichen Fasti, wo „in einer Reihe köstlicher Bilder das römische Volksleben am Leser vorüberzieht“: im Februar z. B. findet statt das römische Allerseelenfest (Feralia), fast. II 533 ff. ‚est honor et tumulis cet.‘, wo die Geister der Abgeschiedenen mit bescheidenen Gaben geehrt werden, „wo eine alte Hexe im Kreise von Mädchen der schweigsamen Göttin der Unterwelt (Tacita) ihren Hokuspokus darbringt, um böse Zungen zu binden, und sich in dem Rest des Opferweines betrinkt (v. 571 ff.)“ (Otto Ribbeck, Röm. Dichtg. II 280); es schliessen sich an die Caristia (oder Cara cognatio), „der gemütliche Familientag, wo die lieben Verwandten einmütig zusammen schmausen, einander zutrinken und auch den Kaiser leben lassen (v. 617 ff.)“ (Ribbeck a. O.); im März aber folgt das heitere Fest der Anna Perenna, wo das Volk im Grase sich lagert und zecht unter improvisierten Zelten und Laubhütten und bei allerlei Kurzweil, grad wie die Münchner auf ihrer „Oktoberwiesen“ u. s. w. — Ein reizendes Kapitel lässt sich schreiben über Spiele und Spielzeug der Kinder, und weiter wäre zu handeln über gesellige Unterhaltung und gesellschaftliche Spiele der Erwachsenen, ferner über Vereinswesen, Zünfte und dergleichen mehr; dafür sei einfach wieder verwiesen auf die Handbücher, besonders genannt seien als neuere Publikationen die Amsterdamer Dissertation von Gerard van Hoorn, „De vita atque cultu puerorumm onumentis antiquis explanato“ (von 1909), von mir angezeigt D. Lit. Ztg. 1910, 1772/74, und Franz Polands preisgekrönte „Geschichte des griech. Vereinswesens“, gleichfalls von 1909, unter den „Preisschriften der Fürstlich Jablonowskischen Gesellschaft zu Leipzig“. — Zu „Recht und Verfassung“ vergleiche Useners Vortrag von 1903, gehalten zu Wien anlässlich der 42. Philologenversammlung: „Über vergleichende Sitten- und Rechtsgeschichte“ (Vorträge und Aufsätze S. 103/57).

9. Volksmusik und Volkstänze; Gebärden.

Der Name Musik (*μουσικὴ τέχνη*) hatte bei den alten Griechen eine umfassendere Bedeutung als bei uns: ausser der Tonkunst begriff er zugleich auch Dichtkunst und Tanzkunst in sich, also die drei durch das gemeinsame Band des Rhythmos verbundenen Künste der Bewegung (Aristeid. *π. μουσικῆς* p. 32 *ῥυθμίζεται δὲ ἐν μουσικῇ κίνησις σώματος, μελῳδία, λέξις*), vgl. Gleditsch, „Die Musik d. Griechen“ in Müllers Handbuch II² (1890) S. 853; über diese Wechselbeziehung

zwischen Körperbewegung, Musik und Dichtung vgl. auch Karl Bücher, Arbeit und Rhythmus [4] S. 312 ff. Georg Finsler, Platon und die Aristot. Poetik S. 192 ff. (194). Bei den alten Griechen war lyrische Dichtung, zunächst wenigstens, nicht denkbar ohne Begleitung durch Musik, sei es durch Saiteninstrument (*λύρα, κίθαρις* oder *κιθάρα, φόρμιγξ*) oder Blasinstrument (*αὐλός,* gew. „Flöte“ übersetzt, im Grund genommen eher entsprechend unserer Klarinette oder Oboë), zur Unterstreichung von Rhythmos und Melodie, wobei ja der Rhythmos in der Hauptsache von vornherein gegeben war durch die Quantitäten der Silben, der Gang der Melodie wesentlich bestimmt durch die Sprachmelodie, vergleiche darüber Christ-Schmidt I [6] 143 ff., für die Musikinstrumente S. 146 ff. Das volkstümlichste Instrument war doch wohl die *σῦριγξ,* die Schalmei, die dem grossen Pan eigen, das eigentliche Hirten- und Bauerninstrument, uns vertraut als „Papageno-Flöte“. Der Gegensatz aber zwischen Flöte und Lyra spielte eine grosse Rolle und fand seinen symbolischen Ausdruck in den Mythen von Marsyas. Während in älterer Zeit die Flöte auch zu Athen beliebt gewesen, selbst im musikalischen Unterricht der Jugend zur Verwendung gekommen ist, ward in der auf die Perserkriege folgenden Periode (besonders dann auch, wie es scheint, unter dem Einfluss des die Mode bestimmenden Alkibiades) eine entscheidende Abneigung dagegen rege, zumal dadurch genährt, dass die Flöte für das Nationalinstrument des geradezu verhassten boiotischen Nachbarvolkes galt, das sich ja dem Landesfeind gegenüber lau und schwächlich gezeigt hatte, und diese Auffassung, im besondern die boiotische Sage von der Erfindung der Flöte in athenischer Färbung, liegt zugrund der bekannten Athena-Marsyas-Gruppe des Myron, der, ein Halbattiker nur, von Eleutherai stammend, sich von Boiotien ab- und Athen zugewendet hatte. Die von der Athena mit Verwünschung weggeworfenen Flöten nahm der Silen Marsyas an sich, und nachdem er sich im Flötenspiel geübt, vermass er sich gar, den Kitharoden Apollon zum musikalischen Wettstreit herauszufordern, worauf sich eben an ihm der Göttin Fluch erfüllte.

Mit dem Rhythmos in der Musik wiederum war bei den Griechen unlöslich auch rhythmische Bewegung im Tanze verbunden. Festliche Tänze in Form von eurhythmischen Bewegungen waren von allem Anfang an bei allen Griechen

üblich, besonderer Pflege indes erfreuten sie sich auf Kreta: schon ein Goldring aus einem knosischen Grab frühminoischer Zeit zeigt tanzende Frauen, und den Abschluss der Szenen des Achilleusschildes bildet der schöne Reigen, den kretische Jünglinge und Mädchen tanzen, Il. XVIII 590 ff. Schon bei Homer tanzen nicht bloss die Jünglinge bei Hochzeit und Weinlese, auch zur Versöhnung des Apollon führen die Söhne der Achaier Reigen auf, zum Tanze den Paian singend, Il. I 472 ff.; das Wort χορός bedeutet in ältester Zeit und so noch bei Homer den Tanzplatz (damit verwandt lat. co-hors, hortus) und ward dann erst auf die Gesamtheit der Tänzer, die auf dem umfriedeten Platz ihren Reigen aufführten, zuletzt auch auf den Chorgesang übertragen, vgl. Christ-Schmid I[6] 155 ff.; für den Tanz bei Homer vgl. die treffliche Zusammenstellung bei G. Finsler, Homer[2] I 132; ferner vgl. Kurt Latte, De saltationibus Graecorum capita quinque, 1913 (R. V. V. XIII 3). — Auch bei den Römern spielte der Tanz nicht bloss als Lustbarkeit der Menge, sondern auch im Kult eine wichtige Rolle, als sakraler Akt der Priester zur Begleitung des Vortrags der heiligen Carmina. ‚Et ducunt posito duras cratere choreas, cultaque diffusis saltat amica comis', heisst es in der Schilderung des Volksfestes zu Ehren der Anna Perenna, Ovid. fast. III 537 f., und anderseits muss der Vortrag heiliger Carmina unter Begleitung ritueller Tänze als uralter Bestandteil gelten des Rituals der Salier und der Arvalbrüder. Inbezug auf die Salier, eine uralte Priesterschaft des Kriegsgottes, sagt Livius I 20, 4: ‚per urbem ire canentes carmina cum tripudiis sollemnique saltatu iussit (sc. Numa)', und von den Arvalbrüdern, gleichfalls einer uralten Genossenschaft, eingesetzt zur Feier des Flurumganges im Frühling, der die Saaten vor aller Gefahr schützen sollte, heisst es C I L VI 2104 a 31: ‚ibi sacerdotes clusi succincti libellis acceptis carmen descindentes tripodaverunt'. So ist denn beidemal das Tripudium, der altertümliche Tanz im Dreischritt, von entscheidender Bedeutung, vgl. Georg Wissowa, Relig. und Kultus d. Römer (1902) S. 360. 382. 480. 482. 487, u. a. auch Bücher, Arbeit und Rhythmus[4] S. 378, 1. 421. — „Tanz und Pantomimus" ist ein Kapitel überschrieben in Carl Sittls Buch „Die Gebärden der Griechen und Römer" (1890) S. 224/52, beginnend mit den Worten: „Dass der Tanz in seiner ungesuchtesten Form der äussere Ausdruck des Jubels ist, wird vielleicht nirgends so klar, wie durch die

Bemerkungen der Alten . . .“ Tanz ist im Grunde genommen Gebärde, vgl. Plat. Gesetze VII 816 a. Finsler, Platon und die Aristot. Poet. S. 193; bei den lebhaftern, temperamentvollern Südländern aber, die nicht bloss alle Rede mit mannigfacher, stets natürlich sich machender Gestikulation begleiten (‚et iactant faciles ad sua verba manus‘, Ovid. fast. III 536), sondern überhaupt für alles und jedes sprechende Hand- und Körperbewegungen, Mienenspiel und Gebärden haben, hat sich eine eigentliche Gebärdensprache ausgebildet, darüber das Buch von Sittl, wo indessen ein schönes Thema, statt angemessen behandelt, geradezu verpfuscht ist.

II. Volksdichtung und Volksmund.

Vorausgeschickt sei, was Paul Merker auch für uns zutreffend sagt in der Einleitung zu seiner im „Insel-Verlag“ 1908 herausgegebenen Auswahl deutscher Sagen aus der Sammlung der Gebrüder Grimm: „Ein jedes Volk, das auf einer höheren Stufe seiner Entwicklung steht, besitzt eine doppelte Literatur; neben die Kunstschöpfungen seiner Dichter, wie sie im Roman, im Drama und in den verschiedenen lyrischen Formen vorliegen, tritt die eigentliche Volksliteratur, die sich als Sage und Märchen, als Volkslied und Volksschauspiel, als Sprichwort und Rätsel kundgibt . . .“ Wir unterscheiden nun folgende Gruppen:

1. Volkslied und Volksepik.

Um dem, was wir im allgemeinen hinsichtlich der griechischen Volkslieder vorbringen möchten, Ausdruck zu geben, reihen wir kurzerhand ein paar nackte Zitate aneinander aus Christ-Schmid, Gesch. d. griech. Lit. I⁶. „Dass uns griechische Volkslieder nur wenige erhalten sind, ist in der durch das homerische Epos vorgezeichneten einseitig aristokratischen Haltung der griechischen Literatur, besonders der von ionischem Geist inspirierten begründet, vermöge der nur das mit voll bewusster Technik bis ins Detail Durchgearbeitete der Erhaltung wert gefunden wurde. Dass es aber in Griechenland, und zwar in allen seinen Teilen, eine Fülle von Volksliedern ebenso wie sonst überall gegeben hat, ist selbstverständlich. Wir haben zu bedauern, dass auch die Wissenschaft, selbst die empirisch gerichtete, wie die peripatetische Geschichtsforschung und die alexandrinische Grammatik, von dieser wichtigen Unterströmung griechischen

Dichtens und Sinnens, sofern nicht für ethische Betrachtung, Realien oder Sprachlehre etwas aus ihr zu holen war, kaum Notiz genommen hat. . ." (S. 205).[1] „Dass es schon in der frühesten Zeit volkstümliche Gesänge, besonders auch Arbeitsgesänge gegeben habe, müsste man annehmen, selbst wenn Homer solche nicht ausdrücklich erwähnte" (S. 22). „Genannt werden Gesänge mahlender, webender und backender Sklavinnen, der Wasserschöpfer, der Lastträger, Ruderer, Winzer, Hirten, Lieder zur Beruhigung der Kinder, zum Teil auch blosse Instrumentalweisen . . ." (S. 166). Die Begriffe „Arbeitsgesänge" und „Arbeitslieder", jedenfalls das Schlagwort „Arbeit und Rhythmos" dürfte vornehmlich Karl Bücher zu danken sein, dem bekannten Volkswirtschaftler, und seiner Abhandlung „Arbeit und Rhythmus" in den „Abhandlungen d. philol.-hist. Cl. d. Kgl. Sächs. Gesellschaft d. Wiss." XVII 1897 Nr. 5 (als Buch in 4. Aufl. 1909),[2] wozu auch vergleiche Joh. Hinrichs, De operariorum cantilenis Graecis, Diss. Giessen 1908. An das berühmte Kapitel von „Arbeit und Rhythmos" erinnert passend Heinrich Bulle „Der schöne Mensch" ² Sp. 61 bei der bekannten Reliefdarstellung eines Erntezuges auf einem Steatit (Speckstein)-Gefäss aus H. Triada (auf Kreta), und v. Wilamowitz hebt ein Werk der sog. mykenischen Tonplastik hervor (Bull. de corr. hell. XXIV 1900 Taf. 11), das Bäckerinnen an der Arbeit darstellt, denen ein Pfeifer den Arbeitsgesang begleitet (Sitz.-Ber. d. Berl. Akad. 1902, 892). Und wie wohl die Schiffer zu tun pflegten, so ruft Charon im Takte zum Rudern: *ὠὸπ ὄπ, ὠὸπ ὄπ*, Aristoph. Frösche 180. 208, wozu der Scholiast bemerkt: *ὠόπ· ἐλατικὸν ἐπίφθεγμα. ναυτικῶς οὖν κελεύων ταῦτά φησι*; *κέλευσμα, ὑποκέλευσμα* hiess der Takt, den der *κελευστής* ('hortator', ‚pausarius' bei den Römern, vgl. Bücher S. 220) angab und nach dem gerudert wurde. Gleich noch ein solches *ἐπίφθεγμα* oder *ἐπιφώνημα ναυτικόν* hat uns Aristophanes „Frösche" 1073 erhalten, das *ῥυππαπαῖ* (vgl. auch „Wespen" 909), das erinnert an der Pferde Ausruf *ἱππαπαῖ* Arist. „Ritter" 602, vgl. Hinrichs S. 48 f.; und ebendahin gehört wohl auch das als Refrain wiederkehrende *τοφλαττοθραττο*

[1]) Solche Unterströmungen, sagt v. Wilamowitz Gr. Lit. ³ S. 22, „werden wir in allen Zeiten anerkennen, aber sie können uns niemals wirklich greifbar werden, und sobald einmal etwas hervortritt, wird es sofort künstlich stilisiert: das ist und bleibt das Charakteristische der griechischen Literatur". Daraus erhellt besonders die Bedingtheit volkskundlicher Forschung im Altertum. — [2]) Vgl. die Anzeige von E. Hoffmann-Krayer in diesem Arch. XIII 1909, 315 f.

φλαττοθρατ (vielleicht = τοφλαττόθρατ τοφλαττόθρατ) in den „Fröschen" 1286. 1288. 1290. 1292. 1295, was nach Schol. z. v. 1297 zu verstehen ist als ᾆσμα ἱμαῖον, Ruf der Wasserschöpfer (ἀντληταί, ἱμονιο- oder σχοινιοστρόφοι), wenn sie beim Emporziehen des Eimers aus dem Brunnen das Seil (ἱμονιά, ἡ = σχοινίον, τό) aufwinden, vgl. Blümner, Technologie I² 32, 4. Bücher⁴ S. 50, 6. Hinrichs S. 22 f. Schon Homer, wie gesagt, bietet Anhaltspunkte für „Arbeitslieder", lässt Od. V 61 f. X 221 ff. die webenden Göttinnen ihr Werk mit Gesang begleiten, mit einem rhythmischen Lied, zu dessen Takt sie weben, etwa wie die Walkyrjen zum Weben singen, vgl. Konrad Maurer, Die Bekehrung des Norweg. Stammes zum Christentum I (1855) S. 556 f., oder wie der Meister Schuhmacher in Gottfried Kellers „Sinngedicht" seinem Vor- und Rückwärtsschreiten beim Anfertigen des Pechdrahtes das Goethe'sche „Kleine Blumen, kleine Blätter" rhythmisch anpasst. Vergil schildert gelegentlich das Bauernleben am Winterabend: der Mann schnitzt Lichtspäne, ‚interea longum cantu solata laborem / arguto coniunx percurrit pectine telas', Georg. I 291 ff., wozu als Parallelstellen App. Verg. mor. 29 ff., ‚. . . . modo rustica carmina cantat / agrestique suom solatur voce laborem' und Tib. II 1, 65 f., vgl. Blümner a. O., Bücher S. 93 f. Und „zu den ehrwürdigsten Resten der griechischen Volkspoesie dürfen gewiss jene drei Verschen aus Lesbos gerechnet werden, die uns Plutarch (Sept. sap. conv. c. 14 p. 157 E) aufbewahrt hat: ἄλει, μύλα, ἄλει· / καὶ γὰρ Πιττακὸς ἄλει / μεγάλας Μυτιλάνας βασιλεύων", Bücher S. 58. Blümner I² 32, 5.[1]) ἐπιμύλιοι ᾠδαί treten überhaupt aus der Masse ähnlicher volkstümlicher Gesänge heraus als besondere Liedergattung von ausgesprochener Eigenart. Uralte Namen, die schon die Alexandriner nicht mehr recht zu deuten wussten, gab es für solche volkstümliche Gesänge und Weisen, vgl. das wertvolle Bruchstück des Tryphon bei Ath. XIV p. 618 d. Bücher S. 50, so ἱμαῖος (sc. ᾠδή), was ein Mühlenliedchen war, doch auch das der Wasserschöpfer (s. o.), ἴουλος (von

[1]) In der Waadt und beinahe in der ganzen welschen Schweiz gedenkt man ähnlich der Zeiten, da Königin Bertha spann: wie es vom weisen Pittakos von Mytilene heisst, dass er gern selbst gemahlen, ja auch gebacken habe, so ist im Volk das Andenken der Reine Berthe lebendig geblieben ihres häuslichen Wesens und ihres Fleisses wegen, vgl. Ernest Muret, La Légende de la Reine Berthe, in diesem Archiv I 1897, 284—317, ferner XVI 1912, 63 (XII 19); XVIII 1914, 54 (X 37).

Tryphon wird dieser Name dem Gesang der Spinnerinnen beigelegt), λιτυέρσης (ein derartig Schnitterlied bei Theokrit id. X 42—55), αἴλινος etc.; ein Winzer- oder Kelterlied hiess ἐπιλήνιον μέλος Ath. V p. 199 a, eine besondere Weise, die man beim Stampfen der Gerstenkörner sang, πτισσικὸν μέλος Poll. IV 55 u. s. w. Nur eine Gattung dieser volkstümlichen Berufslieder ward zur Kunstform erhoben, das Hirtenlied, das in die Kunstpoesie übergegangen ist, als der Sinn erwachte für das Idyllische des Landlebens; Klassiker dieses Genres ist vorab Theokrit, auch er erst noch volkskundlich auszubeuten. Zu den Arbeitsgesängen kommen volkstümliche Kriegslieder (ἐμβατήρια oder ἐνόπλια μέλη) und Siegesgesänge (ἐπίνικοι sc. ὕμνοι), Preislieder auf Lebende (ἐγκώμια), Trink- und Zechlieder (σκόλια, s. o.), „das Schönste, was wir aus der griechischen Literatur in dieser Gattung besitzen" (Christ-Schmid I ^{6} 206); ferner Hochzeitslieder: eine Spezies des γαμήλιον ist das Epithalamion, das Ständchen, das den Neuvermählten am Abend von Mädchen und Burschen vor dem Brautgemach (θάλαμος) dargebracht ward (während des Hochzeitsmahles aber wurde der Hymenaios gesungen); ferner Bestattungs- und Trauergesänge, θρῆνοι und ἐπικήδεια, weiterhin ernste und heitere Chöre im Dienste der alten Bauerngötter Demeter und Dionysos, Scherz- und Spottlieder bei Demeter- bezw. Damia-Festen zu Epidauros und auf Aigina, vgl. Herod. V 83; zu nennen ist ein altes elisches Gebet oder Kultlied, in welchem die sog. Sechzehn Frauen (vgl. Ludwig Weniger, Über das Kollegium d. Sechzehn Frauen und über den Dionysosdienst in Elis, Progr. Weimar 1883) den Dionysos bitten, er möchte in Stiergestalt nahen, und diesen zweimal ἄξιε Ταῦρε anrufen,[1]) etwa den auch als volkskundlich rangierenden Kirchenliedern vergleichbar, von Bergk unter die Carmina popularia (Poetae lyrici Graeci III) mit aufgenommen. „Auch dafür, dass die Poesie der Kinderstube sich in lyrischen Erzeugnissen (wie in kunstmässigen, so doch wohl auch in echt volkstümlichen) niederschlug, fehlt es nicht an Beweisen" (Christ-Schmid I ^{6} 167). Natürlich kannte man schon Wiegenlieder βαυκαλήματα (βαυκάλημα epist. Socr. 27, 2 Hercher, zu βαυκαλᾶν einschläfern, einsingen, einlullen); ein künstlerisch gestaltetes Wiegenlied enthält Sophokles' Philoktet v. 827 ff.; ein anderes

[1]) Vgl. dazu Weinreich, Θεοῦ χείρ, Diss. Heidelberg 1908 S. 22 und meinen Art. „Tauros" bei Roscher V 146, 18 ff.

Schlummerliedchen singt Alkmene ihren Zwillingen, dem zehnmonatigen Herakles und dem um eine Nacht jüngern Iphikles, Theokr. id. 24, 6 ff.:

εὕδετ' ἐμὰ βρέφεα γλυκερὸν καὶ ἐγέρσιμον ὕπνον,
εὕδετ' ἐμὰ ψυχά[1]*), δύ' ἀδελφεώ, εὔσοα τέκνα·*
ὄλβιοι εὐνάζοισθε καὶ ὄλβιοι ἀῶ ἵδοιτε.

„Schlaft, meine Kleinen, in süssem und wiedererwachendem Schlummer,
Schlaft, meine Seelchen,[1]) ihr Brüderchen beid, meine munteren Kinder,
Ruhet in seligem Frieden und selig erblicket das Frührot!"

Vgl. Blümner, Leben und Sitten der Griechen I 98. Mit *λόγος συοβαύβαλος* in einem Bruchstück des Kratinos (bei Eustath. p. 1761, 28 aus Aristoph v. Byzanz = frg. 312 bei Kock I 104) dürfte Rede oder Lied gemeint sein, womit der Sauhirt sein Vieh einschläfert . . . Gestreift ward bereits die *εἰρεσιώνη*, d. i. ein mit Wolle umwundener, mit allerhand Früchten behangener Ölzweig, den man nach alter Sitte (zur Abwehr böser Geister) an den Haustüren aufhängte, sowie auch das Lied, das beim Herumtragen des Zweiges von Knaben gesungen ward, überhaupt eine Art uralter Bettler- und Heischelieder, wie sich eines unter den sogenannten homerischen Epigrammen erhalten hat; in kurzem hat sich dazu eine reiche Literatur ergeben, vgl. schon Wilh. Mannhardt, Ant. Wald- und Feldkulte (1877) S. 217/63. Rudolf Peppmüller, Drei bei Umgängen in Griechenl. gesungene Bittlieder, Jb. f. cl. Phil. 149 (1894), 15 ff. Usener, Götternamen 284 f. Kern bei Pauly-Wissowa R.-E. s. v. V 2135 f. Dieterich, Sommertag S. 20 ff. Nilsson, Gr. Feste S. 116 f. Christ-Schmid I^{6} 106, 3; der Analogien bieten sich genug, da und dort; vielleicht ist auch zu erinnern an das Currende-Singen, wie u. a. der kleine Martin Luther es übte als „Partekenhengst", „sonderlich zu Eisenach, meiner lieben Stadt". Eine Vorstellung endlich von erotischer Volkslyrik vermittelt Aristophanes, Ekkl. 938 ff. Aus dem Schatze volkstümlicher Liedformen schöpften mit glücklicher Kongenialität Sappho und Alkaios, „das ruhmgekrönte lesbische Dichterpaar, das am Schluss des 7. und in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts das Volkslied künstlerisch veredelt hat" (Christ-Schmid S. 194). Ein Hineingreifen in die Sphäre des

---

[1]) Dies Zitat füge ein bei Gisela Fridberg, Die Schmeichelworte d. ant. Lit. Diss. Bonn 1912 in d. Abschnitt S. 6 ff.

Volkslebens zeigt zumal auch Stesichoros, der „das epische Volkslied künstlerisch geadelt“, volkstümliche Märchenstoffe behandelt, vorab erotische Volksmärchen der Heimat berücksichtigt hat (Christ-Schmid S. 211 ff.), wogegen Pindar gegeflissentlich die Versformen des Volkslieds vermied (a. O. 237). So heisst es auch da unter die Oberfläche tauchen, in der literarischen Überlieferung, die uns zunächst bloss vornehme Kunstdichtung zu bieten scheint, nach Volksliedern spüren. „Des chants populaires dans la Grèce antique“ hat L. E. Benoist zusammengestellt (Nancy 1857), desgleichen „Carmina popularia“ Theodor Bergk im Rahmen seiner Poetae lyrici Graeci III[4] 654—688, „Über altgriechische Volksliedstrophen“ hat Otto Schrœder gehandelt in Ilbergs N. Jahrb. f. d. klass. A. XXV (1910) 169—184. Neben die altgriechischen Volkslieder mag man aber auch mittel- und neugriechische halten, in denen ja noch vielfach altgriechisches Gut lebendig geblieben, solche vom Todesgott Charos z. B., nach dem man eine ganze Gruppe als „Charoslieder“ benennen kann, und von der Mîre (*Μοῖρα*), die eben beide dem Leben des einzelnen besonders nahe stehen. Kein Geringerer als Gœthe hat schon, im Sommer 1815 zu Wiesbaden durch den Arzt Werner v. Haxthausen mit neugriechischen Volksliedern bekannt gemacht, „Neugriechisch-epirotische Heldenlieder“ und „Neugriechische Liebe-Skolien“ in Nachdichtung mitgeteilt, unter den erstern als Nr. VII das eindrucksmächtige „Charon“ („Charos und die Seelen“), das auch 1824 auf Gœthes Veranlassung „bildenden Künstlern als Preisaufgabe vorgelegt“ ward und an das Lenau anklingt im 8. Gedicht seines Zyklus „Johannes Ziska“, und wie sich Gœthe überhaupt aufs lebhafteste interessierte für Volkspoesie, u. a. auch für serbische und „litthauische“ Volkslieder (wofür die Bezeichnung „Dainos“), so hat er 1828 eine Besprechung gewidmet den „Neugriechischen Volksliedern, herausgegeben von Kind, Grimma 1827“, vgl. meine Schrift über Charon S. 100. So ist denn hinzuweisen auf Theodor Kind, Neugriech. Anthologie, Original und Übersetzung, 1. Bändchen 1844, und Anthologie neugriech. Volkslieder 1861, A. Passow, Popularia carmina Graeciae recentioris, 1860, E. Legrand, Recueil de chans. pop. gr., 1874 und 1876, Adolf Ellissen, Neugriech. Gedichte (in Meyers Volksbüchern Nr. 619), Herm. Lübke, Neugriech. Volks- und Liebeslieder, 1895 u. s. w., wozu man mit Nutzen auch heranziehen wird

Darstellungen des neugriechischen Volkslebens, wie Daniel H. Sanders, Das Volksleben d. Neugriechen, dargestellt und erklärt aus Liedern, Sprichwörtern und Kunstgedichten, mit Anhang und Musikbeilage (1844), Curt Wachsmuth, Das alte Griechenland im neuen (1864), zumal Bernh. Schmid, Das Volksleben d. Neugriechen und das hellen. Altertum I (1871), das treffliche Buch, das leider keine Fortsetzung erfahren hat, und man wird auch einen Blick werfen in die Sammlung serbischer Volkslieder von Gœthes „junger Freundin, Fräulein von Jacob", wovon ich besitze die „neue umgearbeitete und vermehrte Auflage" von 1853: „Volkslieder der Serben, metrisch übersetzt und historisch eingeleitet von Talvj" (= Therese Albertine Luise v. Jacob[1]). Von diesen Sammlungen und Darstellungen ausgehend wird man auch Material gewinnen für eine Sammlung altgriechischer Volkspoesie. Übrigens wies uns der Linguist Karl Brugmann in Leipzig in seinem Homerkolleg (W.-S. 1891/92) mit besonderm Nachdruck just auf die serbische Volkspoesie und Heldendichtung hin, sowie auf die finnisch-esthnische, zumal das finnische Nationalepos Kálewala (das in seinem Zusammenschluss eine Schöpfung des Arztes Elias Lönnrot ist), auf die kirgisische Volksepik, die der Abakan-Tataren und die der Kara-Kirgisen u. s. w., indem er, aufbauend auf Steinthals Studie „Das Epos" (in d. „Zeitschr. f. Völkerpsych. und Sprachwiss." V 1868, 1—57), vergleichende Epenforschung und Volksepik betrieb und so sich mühte um die Feststellung allgemeiner Prinzipienfragen auf dem Gebiet der Volksepik, vgl. auch Engelbert Drerup, Homer [2] (1915) S. 17 ff.

Bei den Römern gehört zur Volkspoesie alles, was in der Zeit vor Einführung kunstmässiger Poesie, also vor Livius Andronicus und dem J. 240, in gebundener Form (dem saturnischen Vers) bei ihnen vorhanden war, vgl. Teuffel, Gesch. d. röm. Lit. [6] (1916) S. 17. Auch hier natürlich ist nachweisbar die Sitte des Singens bei der Arbeit, wofür ja schon oben Beispiele geboten wurden: die Matrosen singen beim Rudern, ein Rudererlied aus einem Berliner Codex d. 8./9. Jahrhunderts, ein „celeuma" mit dem Kehrreim: ‚Heia naheia

---

[1]) Tochter des hallischen Professors v. Jacob, später Gattin des Theologieprofessors Edward Robinson in Neu-York, 1797—1870, mit Gœthe im Briefwechsel und wie Gœthe so auch Grillparzer entzückend als eine der sympathischsten Erscheinungen in der schriftstellernden Frauenwelt.

heleia naheia naheia heleia!‘ s. R. Peiper, Rhein. Mus. n. F. XXXII 1877, 523 f. Poetae lat. min. ed. Baehrens III 167 f. Bücher a. O. 220, 2; ferner volkstümliche Liebeslieder, wie eines angedeutet ist Hor. sat. I 5, 15 ff., Wiegenlieder etc. Allerliebst, dass uns ein Scholiast die internationalen, das Kinderlallen nachahmenden Laute „Lalla, lalla, lalla“ auch für Rom belegt, im Mund der römischen Mutter oder Kinderfrau ‚quae infantibus ut dormiant solent dicere saepe: lalla, lalla, lalla aut dormi aut lacta‘, Schol. z. Pers. sat. III 16. L. Müller, „Röm. Ammenlied“, Rhein. Mus. n. F. XXIV 1869, 619 f. Friedländer, Sittengesch.[8] I 459. Fragm. poet. Rom. ed. Baehrens p. 34; dazu ‚lallare‘ = lalla singen, trällern, von der das Kind in den Schlaf singenden Mutter oder Amme Pers. III 18. Hieron. epist. XIV 3, 3 p. 48, 2 ed. Hilberg, ferner Auson. epist. XVI 90 f. (‚nutricis inter lemmata lallique somniferos modos‘), ähnlich, gleichfalls der Kinderstube entstammend, ‚pappare‘ = den Brei „pappen“ (vgl. die Glosse pappat ̔μασᾶται) Plaut. Epid. 727. Pers. III 17. Schol. Pers. III 15. Ferner Verse bei Kinderspielen, Fragm. poet. Rom. p. 56, gewonnen aus Hor. epist. I 1, 59 f. II 3 (ars poet.) 417 mit Porphyrio zu den beiden Stellen (zur erstern vgl. auch Schol. Plat. Theait. p. 146), vgl. Lucian Müller, Jahrb. f. cl. Philol. 89 (1864) 484 f. Teuffel a. O. Ferner Lob- und Spottlieder der Soldaten auf den Triumphator — alt ist die Sitte, dass beim Siegeseinzug des Feldherrn sein Heer Lieder vortrug preisenden und neckenden Inhaltes, sog. carmina triumphalia, häufig im Wechselgesang (vgl. Teuffel a. O. S. 17. 144): wer denkt nicht an der Weiber Reigen und Wechselgesang nach Davids Besiegung des Philisters (I Sam. 18, 7. 21, 11) — ferner Spottlieder auch auf verspätete Feldarbeiter, auf Geizhälse u. s. w. (a. O. S. 18), etc. Volkstümlichen Charakter und meist saturnischen Rhythmus hatten auch die alten Witterungsregeln, Beschwörungsformeln, Zaubersprüche und dgl. m. (a. O. S. 144). Und als „Gassenhauer“ sang man, was man im Theater gehört (‚illic et cantant quidquid didicere theatris‘, Ovid. fast. III 535). — Aus der Kaiserzeit sodann sind ausserdem hieher zu rechnen Wandinschriften und sonstige Gelegenheitsgedichte, namentlich Pasquille (wozu vgl. meinen Aufsatz über Pasquino in Ilbergs N. Jahrb. f. d. klass. A. 1901 VII 604 ff.), vorzugsweise im trochäischen Septenar mit Hinneigung zum Akzentuieren und Gleichgültigkeit gegen

den Hiatus — daher denn auch die für Gebrauch und Verständnis des Volkes bestimmten christlichen Kirchenlieder in gleicher Form gehalten sind (Teuffel S. 17).

2. Märchen und Fabeln, Sagen und Legenden, Anekdoten, Schwänke und Volksschauspiele.

„Das Märchen führt uns in Zeiten zurück, die vor aller Geschichte liegen, in die Kinderjahre der Menschheit; ihre ersten natürlichsten Regungen, ihre Furcht, ihre Wünsche, ihre Unruhe, ihre Grausamkeit und ihre Lust, sind darin aufgefangen und bis auf unsere Tage treu bewahrt...", Friedr. von der Leyen, Das Märchen, ein Versuch („Wissenschaft und Bildung" Nr. 96, 1911) S. 7, für das klassische Altertum vgl. S. 96 ff. Freilich, auch wenn das volkstümliche Märchen den Griechen und Römern nicht gefehlt hat, in ihre Literatur hat sich dies Aschenbrödel doch nicht so recht hineingewagt: die Märchenanklänge, -spuren und -reste müssen erst blossgelegt und zusammengetragen werden. Das antike Märchen gilt für verschüttet, und das einzig erhaltene, Amor und Psyche bei Apuleius, ist „frisiert". Aber in ansehnlicher Zahl hat bereits Joh. Georg v. Hahn in der Einleitung und den Anmerkungen zu seinen „Griechischen und albanesischen Märchen" (1864) „Märchenformeln", Märchenmotive in griechischen Sagen zusammengestellt, und desgleichen weist Wilhelm Kroll in seinem bewusst folkloristisch gehaltenen, volkskundlich reiche Ausbeute gewährenden Aufsatz „Sage und Dichtung" in Ilbergs „Jahrbüchern" XXIX (1912) 164 ff. 170 ff. Märchen und Märchenzüge nach innerhalb der antiken Mythen und Sagen — verdankt doch die Märchendichtung die (in Tat und Wahrheit nur scheinbare) Fülle ihrer Schöpfungen bloss der kaleidoskopartigen Vermischung einer nicht allzugrossen Anzahl von Grundformen (vgl. Theod. Benfey, Pantschatantra, fünf Bücher indischer Fabeln, Märchen und Erzählungen, aus dem Sanskrit übersetzt mit Einleitung und Anmerkungen, 1859, I S. XXVI). Märchenhaftes in den aisopischen Fabeln hat Otto Crusius aufgedeckt, De Babrii ætate, Leipz. Stud. II (1879) S. 208 und Art. „Babrios" bei Pauly-Wissowa, zumal hat er „Märchenreminiscenzen im antiken Sprichwort" aufgesucht und mitgeteilt in seinem also betitelten Vortrag an der 40. Philologenversammlung, Görlitz 1889, vgl. Verhandlungen S. 31—47, und jüngst wieder hat

Ludwig Radermacher, der 1903 eine Reihe wertvoller „Untersuchungen über antiken Jenseitsglauben“ zu dem Bändchen „Das Jenseits im Mythos der Hellenen“ vereinigt hat und seitdem diese Fäden weitergesponnen in Abhandlungen wie „Zur Hadesmythologie“, Rhein. Mus. n. F. LX 1905, 584 bis 593, „Motiv und Persönlichkeit“ ebenda LXIII 1908, 445 bis 464, 531—558 („Die Büsser Vergils“) — Radermacher hat von neuem die Frage nach den märchenhaften Bestandteilen der Odyssee in Angriff genommen und überall in reichstem Maß auch parallele Märchen und Mythen herangezogen, „Die Erzählungen der Odyssee“, S.-A aus den Sitz.-Ber. d. Wiener Akad. 1915, wozu die Besprechung von Aug. Hausrath, Berl. philol. Wschr. XXXV 1915, 1489/92. „Nicht in der Sage, sondern im Märchen wurzelt die Gestalt des Odysseus, die, allmählich von Schiffersagen umsponnen, erst verhältnismässig spät an den troischen Kreis angeschoben und immer mehr in den Mittelpunkt der troischen Aktion gestellt worden ist ...“ (vgl. Christ-Schmid I [6] 30 f.); für die Auffassung der Odyssee als Schiffermärchen vgl. u. a. meine Dissertation über Skylla und Charybdis (1894) S. 5. 9 ff. Kroll a. O. S. 171 („die Odyssee ist voll von Märchenzügen“). v. d. Leyen a. O. S. 96: „Die Odyssee kann uns als das alte Märchenbuch der Griechen gelten. Wir erkennen darin Traummärchen, in den Geschichten vom Tantalos,[1]) vom Sisyphos und von den Danaïden. Der Bericht über den Proteus und der über die Kirke sind Zaubermärchen, der von der Fahrt zu den Phaiaken — Teile davon kehren überraschend ähnlich im indischen Märchen vom Saktiwega wieder — von den Symplegaden, von den Sirenen (fügen wir bei: von Skylla und Charybdis) sind Schiffer- und Reisemärchen, Verwandtes lässt sich aus der Dichtung mancher Völker herbeischaffen. Die Fahrt des Odysseus zur Unterwelt ist ein Unterweltsmärchen, und die Geschichte von Polyphem darf man in den Kreis der Raubmärchen stellen . . .“ Untermischt mit burlesken Zügen gibt sich als Märchenkomödie des Euripides Alkestis,

[1]) Ixion gehört freilich auch hierher; allein der Nekyia der Odyssee fehlt er, weil erst später im Tartaros lokalisiert, vgl. D. Comparetti, Philol. XXXII 1873, 237; Rohde, Psyche [2] I 309, 1; G. Ettig, Acheruntica (Leipz. Stud. XIII) S. 317 f., 2; Usener, Rhein. Mus. n. F. LIII 1898, 346 = Kl. Schr. IV 275; Gruppe, Gr. M. 1019, 1; Radermacher, Rh. M. LXIII 1908, 533, sowie meinen Art. „Ixion“ bei Pauly-Wissowa-Kroll.

und die beiden märchenhaften Züge, die Opferung der Frau für den Mann und der Kampf mit dem personifizierten Tod, sowie auch die Weigerung der Eltern, für den Sohn zu sterben, kehren wieder im armenischen Märchen von Kaguan Aslan, nur dass an Stelle des Thanatos der Erzengel Gabriel tritt,[1]) vgl. Bagrat Chalatianz, Armen. Heiligenlegenden, Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. XIX 1909, 368 f. Christ-Schmid I[6] 355 f. Vielfach sind alte, tendenzlose Märchen umgebogen worden in lehrhafte Fabeln, vgl. August Marx, Griech. Märchen von dankbaren Tieren und Verwandtes, Heidelb. Diss. 1889 S. 131 ff.; Beispiele für das Ineinanderspielen von Fabel und Märchen etc. hat Oskar Dähnhardt geboten, der vom klassischen Altertum kommende unermüdliche Sammler von Fabeln und Märchen (der Krieg hat ihn hinweggerafft), in der Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. XVII 1907, 1 ff.; ferner vgl. den umfassenden Art. „Fabel“ von Hausrath in Pauly-Wissowas R.-E. VI (1909), 1704/36. Hausrath und Marx aber haben sich zusammengetan zur Herausgabe der prächtigen Sammlung „Griechische Märchen“ (Märchen, Fabeln, Schwänke und Novellen aus dem klass. Altertum ausgewählt und übertragen, mit 23 Tafeln), die 1913 verlegt ward bei Eugen Diederichs; geschöpft ist vornehmlich aus Homer und Bakchylides, Herodot[2]) und andern Historikern, aus Aisopos und Babrios, Phaedrus und dem sog. Romulus, aus Ovid, Petron und Apuleius, aus Lukian und Ailian, aus dem Alexanderroman etc. So steht denn nicht mehr als antikes Märchen in Vereinsamung da die Erzählung von Amor und Psyche, die Apuleius in seinen grossen, „Metamorphosen“ betitelten Roman eingeschoben, typisch anhebend: ‚Erant in quadam civitate rex et regina‘, und an die hauptsächlich anknüpft die Literatur über das antike Märchen.[3]) Neben märchenhaften Zügen

[1]) „In der Gestalt der treuen Braut Margrit, die für den Verlobten ihr Leben freudig hingibt, während sein Vater und seine Mutter vor einem solchen Opfer zurückbeben, erkennen wir eine Nachkommin der griechischen Alkestis.“ — [2]) „Was hier die strenge historische Kritik etwa verwirft, nimmt die Volkskunde um so dankbarer an“ (Christ-Schmid I[6] 468). — [3]) Vergleiche vor allem die Analyse des Märchens und die Beibringung zahlreicher Parallelen in Friedländers „Sittengeschichte“ [8] I 527 ff. (als Anhang: „Das Märchen von Amor und Psyche und andere Spuren des Volksmärchens im Altertum“), ferner Emmanuel Cosquin, Contes pop. de Lorraine II 217 ff. 236 ff.; Weinhold, Ztschr. d. Ver. f. Volksk. III 1893, 195—204; Adolf Thimme, Lied und Märe, Stud. z. Charakteristik d. deutschen Volks-

laufen in antiken Mythen vielfach auch Schwankmotive, wofür z. B. vgl. Radermacher a. O. Rh. M. LXIII 1908, 444 ff. 535 ff., und als besonderes Äckerlein wäre auch erst noch zu bestellen das Gebiet der volkstümlichen Anekdote im Altertum; von „Wanderanekdoten“ spricht Radermacher a. O. S. 448 ff. (459. 464). Anekdote und Novelle, im Grunde genommen bedeuten sie ja dasselbe: dem Griechischen entstammend das eine Wort, das andere dem romanischen Sprachenkomplex, meinen sie beide etwas „Unveröffentlichtes“, etwas „Neues“. Für die Novelle und Novellistisches überhaupt sei vorab erinnert an Erwin Rohdes zweites Hauptwerk „Der griech. Roman und seine Vorläufer“, neuestens in 3. Auflage, ferner Eduard Schwartz, „Fünf Vorträge über d. griech. Roman (1896)“. Mancherlei Legenden auch existierten im Altertum, und dass die christliche Legende noch verankert ist im „Hellenismus“, wer möchte es bestreiten! Vgl. dazu Christ-Schmid II[5] 1002. 1012. 1082 und z. B. Karl Holl, „Die schriftstellerische Form des griech. Heiligenlebens“, Ilbergs Jahrb. XXIX (1912), 406 ff. Vorausgegangen sind Wundergeschichten, wie sie zusammenhangen mit Heilungsberichten (*ἰάματα*) und Traumerzählungen (ein Niederschlag solcher Traumbuchliteratur in den erwähnten vier Büchern *Ὀνειροκριτικά* des Artemidoros aus hadrianischer Zeit), wie sie zum Teil auch wurzeln im „Alexanderroman“, der sich ja „im freien Spiel rein märchenhafter Phantastik ergeht“ (Christ-Schmid II[5] 645), oder anknüpfen an Wundermänner wie Apollonios von Tyana, vgl. dazu Reitzenstein, „Hellenist. Wundererzählungen (1906)“, ferner Weinreich, „Der Trug des Nektanebos (1911)“, wo die „Wandlungen eines Novellenstoffs“, ein Motiv auch des Alexanderromans verfolgt wird durch die Weltliteratur, nämlich das Motiv des Besuchs von Göttern, Helden, Heiligen bei sterblichen Frauen.[1])

---

poesie (1896) S. 146 ff.; Petersen, Röm. Mitt. XVI 1901, 57 ff.; Gruppe, Gr. M. 726, 1. 871 ff. 872, 3. Myth. Lit. 1898—1905 S. 320 ff., ferner meine Art. „Eros“ (bei Pauly-Wissowa VI 531 ff. 56 ff.) und „Psyche“ (bei Roscher III 3237 ff., 40 ff.) und für neuere Literatur zum Eros und Psyche-Stoff s. meine Besprechungen von Arbeiten Rudolf Pagenstechers und Richard Reitzensteins: D. Lit. Ztg. 1914, 1649 ff.; Lit. Zentralbl. 1914 Nr. 34, 1147 ff. 1915 Nr. 13, 327 f. — [1]) Motive der ägyptischen Literatur hat mit solchen der griechischen zusammengestellt Carl Fries, „Alexandrin. Untersuchungen“, Rh. Mus. LIX 1904, 200—225.

Nicht fehlte im Altertum das volkstümliche Schauspiel, die dramatische Volksposse. Da bedarf es ja bloss des Hinweises auf den „Mimos“ und seine ganze Entwicklung, den Mimos, dessen Anfänge weit hinaufreichen, über dessen Wesen, Ursprung und Ausgestaltung eine ansehnliche Literatur existiert, neuerdings (seit 1891) angeregt durch den wiedergewonnenen Hero(n)das und gipfelnd in einem Hauptwerk, dem Buch von Hermann Reich (von 1903, s. Allg.). Dorisch ist die Wurzel, und offenbar sind auf italischem Boden Keime der dorischen Heimat erst recht zur Entfaltung gelangt, vgl. v. Wilamowitz, „Die griech. Lit. d. Altertums“ in Hinnebergs „Kultur d. Gegenwart“ I 8 ³ S. 66 ff.: „Die Spartaner haben sich daran ergötzt, dass Leute sich auskleideten und Typen des Lebens ihnen voragierten . . . Von den Megarern, den nächsten Nachbarn Athens, steht es fest, dass sie Spiele hatten, die von den Athenern Komödie genannt wurden, wenn auch als bäurisch verachtet . . . Für Unteritalien, wo die spartanische Kolonie Tarent die Führung hat, zeugen die Vasenbilder, freilich erst seit es solche gibt, vom Ende des fünften Jahrhunderts an. Wir erblicken die Bühne aus Brettern, zu der etliche Stufen führen, sehen die Schauspieler, ausgestattet mit dickem Wanst und Gesäss und einem Riesenphallus; sie spielen travestierte Heraklestaten, Götterliebschaften, Prügelszenen . . .“ Sogenannte Phlyakenvasen sind das, so benannt, weil man für derartige tarentinische Possenspieler und Possen die Bezeichnung „Phlyakes“ überliefert bekommt, was man zusammenhält mit *φλουάζειν, φλυάσσειν, φλυαρεῖν,* Unsinn schwatzen, dumme Witze machen. Man hat damit auch die römische „Atellane“ in Zusammenhang gebracht (vgl. besonders Dieterich, Pulcinella S. 82 ff.), die von den Oskern stammt, die ihrerseits wieder nachweislich von den Tarentinern gelernt haben; allein die Italiker, in der Begabung für das Charakteristische und die Mimik den Griechen eher noch überlegen, dürften aus eigener Kraft auch Eigenes der Art besessen haben, und es ist vielleicht „italischer bodenständiger Einfluss, der die Westgriechen befähigte über die Improvisationen des Mutterlandes hinauszukommen“ (v. Wilamowitz a. O. S. 67). Um 300 v. Chr. hat Rhinthon aus Tarent (*Ῥίνθων Ταραντῖνος* heisst er bei Suidas, *κωμικός, ἀρχηγὸς τῆς καλουμένης Ἱλαροτραγῳδίας, ὅ ἐστι φλυακογραφία*) den *φλύαξ,* die Hilarotragödie literarisch gefasst, als spezifischer Phlyakograph; auf Grund der Volks-

posse aber hat früher schon Epicharmos aus dem sizilischen Megara (ca. 550—460) „ein künstlerisch geformtes Spiel erbaut", er gilt als der eigentliche Vater der Komödie. Etwas jünger als Epicharm ist Sophron aus Syrakus (um 430), der Schöpfer des Mimos als literarischer Gattung, Sophron, der in seinen *μῖμοι*, d. h. Nachahmungen das Leben der niedern Stände schilderte in treffenden Zügen, der von Platon geschätzt, von Theokrit benutzt wurde. Wiederum etwas jünger aber als Theokrit ist Herondas, vermutlich von der Insel Kos, gleichfalls also dorischer Herkunft (um 240, unter Ptolemaios III. Euergetes), der nun seine Mimen nicht in Prosa wie einst Sophron, auch nicht in Hexametern wie Theokrit, sondern in sogenannten hinkenden Iamben geschrieben, weshalb er dafür die Bezeichnung „Mimiamben" wählte. Da läuft begreiflich viel Volkskundliches mitunter in diesen photographischen Momentaufnahmen nach dem Leben, im Grunde aber wären wir noch dankbarer für ein genaueres Wissen um das, was nicht literarisch festgelegt ist, den unliterarischen Mimos, der nie aufgehört, das niedere Volk zu belustigen, doch eben „immer unterhalb der eigentlichen Literatur und des Interesses der tonangebenden Gesellschaft" (v. Wilamowitz a. O. S. 69). Nicht so rasch erschöpft sich die damit in Verbindung stehende, feine Unterschiede markierende Terminologie: Da gibt es in hellenistischer Zeit (nach Wilamowitz a. O. S. 191) die verschiedenartigen Lustigmacher und Possenreisser, Jongleure etc. aus dem hellenischen Westen, „die, wenn sie reden, so etwas wie sophronische Mimen vorgetragen haben müssen, aber auch Clowns, Bauchredner und dergleichen stellen. Da sind die Sänger und Sängerinnen, die nach verschollenen Dichtern Lysioden, Simoden oder ähnlich heissen, die Rezitatoren von Sotadeen und Iamben, die Mimologen (die Mimen vortragen), Ethologen, Biologen (= Charakter- oder Sitten- und Lebensschilderer), Kinäden (die singen) und Kinädologen (die sprechen; die Wortbildung macht den Unterschied der Vortragsart überall deutlich), also Rezitatoren von Poesie und Prosa. Neben diesen sehr weltlichen Gesellen erhebt sich der Aretaloge, der die Wunder seines Gottes anpreist . . ." Gewinn und Genuss zugleich gewährt das lebensvolle farbige Bild, das v. Wilamowitz von all diesen volkstümlichen Erzählern und Sängern, dieser ganzen fahrenden Gesellschaft in hellenistischer Zeit entwirft a. O. S. 191 ff.

3. Sprüche, Inschriften, Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten, Rätsel.

Antike Spruchweisheit volkstümlichen Gepräges lässt sich mühelos in reichem Maße zusammentragen, schier unerschöpflich ist der Vorrat an Gnomen und Sentenzen, „geflügelten Worten“ (*ἔπεα πτερόεντα* 46 mal in der Ilias, 58 mal in der Odyssee gebraucht, freilich noch nicht in dem Sinne, den der Ausdruck dann durch Georg Büchmann erhalten hat), etc. Etwas über das Aufkommen des Reimes Teuffel [6] S. 18, für volkstümliche Inschriften vgl. z. B. Ernst Diehl, „Pompeianische Wandinschriften und Verwandtes“ in Hans Lietzmanns „Kl. Texten f. theol. u. philol. Vorlesungen und Übungen“ H. 56 (1910). „Die einfachste Form des rhythmischen Volkswitzes ist das Sprichwort (*παροιμία*, lat. proverbium), das bei den Griechen auch in der Form des davon benannten versus paroemiacus auftritt“ (Christ-Schmid I [6] 205), und auch schöner sinniger Sprichwörter besass das Volk der Griechen eine erstaunliche Fülle. Schon im Verzeichnis der Schriften des Aristoteles wird ein Buch *παροιμίαι* angeführt, Grammatiker und Periegeten sammelten Sprichwörter, des Didymos Werk aber über Sprichwörter (*περὶ παροιμιῶν*) ergab die Grundlage für die uns erhaltenen griechischen Sprichwörtersammlungen, die im frühern Mittelalter zu Schulzwecken in alphabetische Ordnung gebracht und vereinigt worden sind zu einem Corpus paroemiographorum, zuletzt herausgegeben von Ernst Ludwig v. Leutsch und F. G. Schneidewin I 1839 und II 1851; eine neue Ausgabe auf Grund der ältern Handschriftenklasse wird längst erwartet von Otto Crusius. Für das Vorkommen von Sprichwörtern bei einzelnen griechischen Autoren vergleiche die Dissertationen und Programmschriften von L. Bauck, „De proverbiis aliisque locutionibus ex usu vitae communis petitis apud Aristophanem comicum“, Diss. Königsberg 1880; A. Baar, „Sprichwörter und Sentenzen bei d. griech. Idyllendichtern“, Progr. Görz 1887; S. Hotop, „De Eustathii proverbiis“, Diss. Lpz. 1888 (wozu Ed. Kurtz, „Die Sprichw. bei Eustathios“, Philol.-Suppl. VI 307 ff.); H. Koch, „Quaestiones de proverbiis apud Aeschylum Sophoclem Euripidem“ I: Diss. Königsb. 1887, II: Progr. von Bartenstein 1892; E. Grünwald, „Sprichw. und sprichwörtl. Redensarten bei Platon“, Progr. Brl. 1893 (wozu Lingenberg, „Platonische Bilder und Sprichw.“, Progr. Cöln 1872); Theodor W. Rein, „Sprichw. und

sprichwörtl. Redensarten bei Lukian“, Diss. Tübingen 1894 (dazu Oskar Schmidt, „Metapher und Gleichnis in den Schriften Lukians“, Diss. Zürich 1897); C. Wunderer, „Sprichw. u. sprichwörtl. Redensarten bei Polybios (Polybios-Forschungen I)“ Lpz. 1898; J. Keim, „Sprichw. und parömiogr. Überlieferung bei Strabon“, Diss. München 1909; E. Salzmann, „Sprichw. und sprichwörtl. Redensarten bei Libanios“, Diss. Tüb. 1910; Erich v. Prittwitz-Gaffron, „Das Sprichw. im griech. Epigramm“, Heidelb. Diss., Giessen 1912, u. s. w. Somit sind die Sprichwörter und sprichwörtlichen Redensarten aufgesucht bei den drei grossen Tragikern und Aristophanes, bei den Idyllendichtern und im Epigramm, bei Platon, Polybios, Strabon, Lukian, Libanios, Eustathios etc., meines Wissens aber noch nicht in den gewiss ergiebigen Komikerfragmenten und bei den ältern Historikern, bei Pausanias etc. Byzantinische und neugriechische Parallelen zu altgriechischen Sprichwörtern hat N. G. Politis gesammelt, Byz. Ztschr. VII 1899, 138 f., von demselben auch der Anfang einer Sammlung der neugriechischen Sprichwörter (*Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ ἑλληνικοῦ λαοῦ* I, Athen 1899): „Die neugriechischen Sprichwörter stehen mit den altgriechischen nicht in Zusammenhang, beweisen also einen Kulturbruch in der niederen Bevölkerung“ (vgl. Christ-Schmid II [5] 700/02). — Für die Sprichwörter bei den Römern vgl. zumal A. Otto, „Die Sprichw. und sprichwörtl. Redensarten der Römer“ (1890); Nachträge haben geliefert A. Otto selbst („Staatl. und private Einrichtungen und Berufsarten im Sprichwort“, Arch. f. lat. Lexikogr. VII 1892, 1—23), Carl Weyman („Zu d. Sprichw. und sprichwörtl. Redensarten der Römer“, ebenda VIII 1893, 23—38. 397—411), A. Sonny („Neue Sprichw. und sprichwörtl. Redensarten d. Römer“, ebd. VIII 483—494), Victor Szelinski („Nachträge und Ergänzungen zu Otto, Die Sprichw. etc.“, Diss. Jena 1892. „Zu den Sprichw. d. Römer“, Rhein. Mus. n. F. LVIII 1903, 471—475. LIX 1904, 149—157. 316 f. 477 f. 635—638), vgl. auch das postume Buch des amerikanischen Gelehrten Morris Crater Sutphen, „A coll. of lat. proverbs supplementing Ottos Sprichw.“, Baltimore 1902.

Wie den „Sieben Weisen“ später prosaische Kernsprüche zugeteilt wurden (*γνῶθι σεαυτόν, μηδὲν ἄγαν, μέτρον ἄριστον, μελέτη τὸ πᾶν* etc.), so gingen im besondern auf den Namen des Kleobulos von Lindos sowie auch auf den seiner Tochter Kleo-

bulina Rätsel zurück, ein Rätsel ist z. B. auch aufgenommen in die Theognis-Sammlung v. 1229 f. bei Bergk. P. l. Gr. II^{4} 225 (vgl. Ath. X p. 457 b). Eine Sammlung der erhaltenen griechischen Rätsel in metrischer Form hat E. Cougny geboten in der Pariser Ausgabe der Anth. Pal. III 563 ff., aus neuerer Zeit aber besitzen wir umfassende Behandlungen des Gegenstandes durch Konrad Ohlert und Wolfgang Schultz, von ersterm das Buch „Rätsel und Rätselspiele der alten Griechen“ (wo gelegentlich auch Rätsel anderer Völker, namentlich römische herbeigezogen sind, z. B. S. 130 f. eine lettische Parallele zum Rätsel bei Theognis), 1. Auflage 1886, 2. umgearbeitete Auflage 1912, von Schultz die Publikation: „Rätsel aus dem hellenischen Kulturkreise“ I. Die Rätselüberlieferung 1909, II. Erläuterungen zur Rätselüberlieferung 1912 und neuestens der sozusagen die gesamte Rätselliteratur umspannende Art. „Rätsel“ in Paulys R.-E. (1914) Sp. 62/125. Als Prof. Blümner in der Zürcher „Antiquarischen Gesellschaft“ anhand der Bücher von Schultz und Ohlert über „Altgriech. Rätsel“ sprach, da war es, dass ich zu der vorliegenden Skizze den Plan fasste, in der Diskussion hinweisend auf die volkskundliche Bedeutung der Rätsel, überhaupt auf die verschiedenen Zweige der Volkskunde in ihrer Anpassung an Gegenstände der klassischen Altertumswissenschaft und auf folkloristische Bestrebungen auch unter den Altphilologen (vgl. mein Referat in d. N. Zürcher Ztg. vom 1. III. 1913, Nr. 60, 1. Morgenbl.). Das Rätsel ist zu betrachten als eine der unendlich vielen Regungen und Äusserungen des menschlichen Geistes und Witzes; wie im Spiele der Kinder das Leben, so spiegelt sich im Rätselspiel die ernste Wissenschaft, die auch Rätsel zu lösen sucht. Es ist nur natürlich, dass auch im geselligen Leben der alten Griechen, die ja Sinn hatten für feine und geistreiche Geselligkeit, u. a. eine besondere Symposienliteratur ausgebildet haben (s. o.), das Rätsel seine Rolle gespielt hat, und zwar doch wohl seit alters. Bei Homer freilich lassen sich eigentliche Rätsel nicht nachweisen, immerhin aber Spuren von Rätselpoesie, und just die Person des Dichters selbst hat die spätere Sage vielfach mit Rätseln in Verbindung gebracht. Man erfand den bekannten Rätselwettstreit zwischen Homer und Hesiod, in welchem die beiden einander poetische Fragen und Rätsel vorlegen; stammt die Prosaschrift, in der dieser Agon (*ἀγὼν Ἡσιόδου καὶ Ὁμήρου*)

erhalten ist, auch erst aus Hadrians Zeit, die Erzählung selbst ist älter (Christ-Schmid I [6] 36. 111, 8. 128. 579. Ohlert S. 35 ff.). Und einstmals hätten dem hochbetagten, am Strand der Insel Ios sitzenden Dichter von ihrer Ausfahrt zurückkehrende Fischer auf die Frage, was sie gefangen, geantwortet: *ὅσσ' ἕλομεν λιπόμεσθα, ὅσσ' οὐχ ἕλομεν φερόμεσθα* („Was wir fingen, liessen wir, was wir nicht fingen, bringen wir mit"); Homer habe das nicht erraten können und aus Ärger darüber sei er gestorben, die Fischer aber meinten ihre Läuse (Christ-Schmid I [6] 37. 106. Ohlert 30 f.);[1]) es ist eine der zahlreichen Exemplifikationen für den Triumph des Mutterwitzes über die „Studierten", Wilh. Schwartz, Zeitschr. d. Vereins f. Volksk. III 1893, 126, 1. Vielfach ja dankt das Rätsel seine Entstehung dem Volkshumor: Volksrätsel sind es zunächst, mit der Zeit erst kommt auch das Kunsträtsel in Aufnahme. Bei den Griechen ist die ursprüngliche Bezeichnung für Rätsel in unserm Sinn *αἴνιγμα*, zu *αἰνίττεσθαι*, von *αἶνος* = Erzählung Hom. Od. XIV 508, = Tierfabel bei Hesiod Werke und Tage 202. Archil. frg. 86 (zur Begriffsentwicklung von *αἶνος*, urspr. = Spruch, Sinnspruch vgl. Georg Thiele in Ilbergs Jahrb. XXI 1908, 398 ff.), *αἴνιγμα* zuerst bei Pindar (frg. 177 in den Ausgaben von Bergk, Christ, Otto Schröder), der das Rätsel der Sphinx das „Rätsel aus der Jungfrau wildem Munde" nennt (*αἴνιγμα παρθένου ἐξ ἀγριᾶν γνάθων*). Schon frühzeitig aber reichte der ursprüngliche Begriff des Ainigma nicht mehr aus, all die Abarten des Rätsels zu umfassen, und es kam als neue Bezeichnung *γρῖφος* auf, eigentlich Fischernetz. Eine haarscharfe Unterscheidung zwischen beiden Begriffen ist kaum durchzuführen, bloss soviel festzustellen, dass jedes Ainigma ein Griphos, nicht aber jeder Griphos ein Ainigma ist; das Wort Griphos begreift mancherlei Verstandesspiele und Scherzfragen mit ein, die wir kaum mehr zu den Rätseln zählen. Der *γρῖφος* nun war im 5. Jahrh. beliebte Unterhaltung bei den Symposien, bei Schmausereien und Trinkgelagen, vgl. Aristoph. Wespen 20 ff. Ath. X, und wie bei den Griechen, so ähnlich auch bei den Römern, vgl. Petrons Gastmahl des Trimalchio. Und von den Griechen übernahmen die Byzantiner die Vorliebe für Rätsel; doch diese Rätsel,

---

[1]) Ähnlich war in der Melampodie ein Rätselwettstreit der Seher Kalchas und Mopsos vorgeführt, und ähnlich wie der Homer der Legende starb dabei Kalchas an einem ungelösten Rätsel, Christ-Schmid I [6] 127. Ohlert S. 27 f.

im allgemeinen viel schwächer und witzloser als die altgriechischen, bekunden nur, dass wie auf andern Gebieten, so auch auf diesem die Erfindungsgabe gegen das Ende des Altertums stark zurückgegangen. Anderseits wurden lateinische Rätsel sehr gern gepflegter Zeitvertreib in den Klöstern, vgl. die Ioca monachorum; bis ins späte Mittelalter wurden Rätsel erfunden im antiken Sinn (wobei es freilich nur zu oft ins Banale und wenig Geistreiche hinauslief), und dem Behagen z. B., das Karl der Grosse an solchen Spielen empfand, ist denn auch die Erhaltung einer Sammlung von Rätseln zu danken; vgl. Herm. Hagen, Antike und mittelalterl. Rätselpoesie[2], Bern 1877. Eduard Wölfflin, Ioca monachorum, ein Beitr. z. mittelalterl. Rätsellit., S.-B. d. Brl. Ak. 1872, 106—118. Teuffel, Röm. Lit.[6] I S. 44.

4. Volkswitz und Volksspott.

In diese Rubrik fallen zumal sog. Ortsneckereien, ferner Spottreden auf Stände, Berufe, Lebensalter, Geschlechter u. s. w.; wir fügen einiges bei über Volksspott und -witz im allgemeinen und schliessen hier auch die Nachahmung von Tierstimmen an. Auch für sog. Ortsneckereien bleibt uns das Altertum die Beispiele nicht schuldig. Vorab drängt sich einem die Erinnerung an Abdera auf (in Thrakien) und die unsterblichen Abderiten, die doch wohl nicht dümmer waren als die Bewohner anderer Städte (man möchte sagen: im Gegenteil, Abdera war ja der Geburtsort zahlreicher hervorragender Männer wie der Philosophen Protagoras und Demokritos u. a.), denen es aber nun einmal beschieden war, im Rufe besonderer Beschränktheit und Stupidität zu stehen, als aller dummen Streiche fähig zu gelten, vgl. Cic. ad Att. IV 6. VII 7. Mart. X 25, 4. Die Veranlassung ist nicht bekannt, doch spricht Hippokrates von häufigen Krankheiten in Abdera, welche die Denkkraft zerrütteten (de morb. vulg. 3, vgl. Lukian. Quomodo hist. conscrib. 1), und Iuvenal X 50 erwähnt die dortige dicke Luft — wofür ja auch das Bauernland Boiotien berüchtigt war, vorab im Volksmund der lieben Nachbarn im Kanton Attika; für die Boioter und ihren Ruf vgl. Pauly-Wissowa, R.-E. III 638, 28 ff. 646, 28 ff., ferner auch des Herakleides Kritikos Äusserungen, z. B. bei Herm. Hitzig „Die griech. Städtebilder des Herakleides“ in der „Festgabe f. H. Blümner“ S. 8; nicht selten waren Wortspiele mit dem Namen der Boioter wie die

derbe Zusammensetzung *Συοβοιωτοί* („Sauböotier"), z. B. Kratinos frg. 310 bei Kock I 103, vgl. Lorenz Grasberger, „Die griech. Stichnamen, ein Beitrag zur Würdigung der Alten Komödie und des attischen Volkswitzes"[2] (1883) S. 52. Ders., „Studien zu d. griech. Ortsnamen, mit einem Nachtrag zu d. griech. Stichnamen" (1888) S. 314, zwei reiche Sammlungen von volkskundlichem Material. Sprichwörtlich wurden die Arkader, weil diese Bergleute für andere als Söldner kämpften und siegten, nicht für sich (*'Αρκάδας μιμήσομαι· ἐπὶ τῶν ἑτέροις πονούντων*, Makar. II 41. Apost. III 73 bei Leutsch-Schneidewin C. paroem. II 147. 305, vgl. Grasberger, Stichnamen S. 52, 179), weshalb sie Grasberger glaubt die „Schweizer" der griechischen Geschichte des 4. Jahrh.'s nennen zu dürfen. So gab ferner der Name der Ozolischen Lokrer Anlass zu missliebiger Auslegung. Pausanias X 38, 1. 2 teilt verschiedene Deutungen mit; volkskundlich möchte ich mich etwa so ausdrücken: während diese Lokrer selbst ihren Beinamen von den *ὄζοι* herleiteten, den Fruchtaugen des Weinstocks, haben die andern Griechen sich die Nasen zugehalten in ihrer Nähe, sie als „übelduftend" bezeichnet, sei es wegen der Schaffelle, mit denen sie sich gegen die Kälte schützten, oder ihrer Hauptbeschäftigung, der Viehzucht, wegen oder aus andern Gründen, vgl. wiederum auch Grasberger, Stichnamen S. 52. Ortsnamen S. 314 f. An die Sybariten sei noch erinnert, deren weichliches Leben sprichwörtlich ward, deren vielberufene Stadt wie Sodom und Gomorrha vom Erdboden verschwand, vgl. Grasberger, Stichnamen S. 316; im übrigen sei verwiesen auf Grasberger, Ortsnamen S. 309/22 (§ 12 „Ortsnamen als Spottnamen gebraucht"), und auf „Onomatologisches" kommen wir in besonderm Abschnitt noch zu sprechen. — Bereits gedachten wir der Spottchöre im Zusammenhang mit der Bauerngöttin Demeter (Damia) sowie der Spottchöre unter den Carmina triumphalia, s. o. Der römische Soldatenwitz (bei Tac. ann. I 23 dafür die Bezeichnung ‚militares facetiae') hat aber noch mancherlei andere Blüten getrieben; beispielsweise sieht ganz nach einem Soldatenwitz aus die komische Abwandlung des Wortes ‚disciplina' in ‚displicina' (cf. displicere), Priscian. II 114, 3 H. Donat. 392, 20 K. Consent. p. 16 Cr., vgl. F. Oskar Weise, Charakteristik d. lat. Spr. [4] S. 140; weiteres in unserm onomatologischen Abschnitt und Grasberger, Stichnamen S. 40 f. — Blosse Andeutungen geben wir mit Auf-

zählung der Verba *αἰσχρολογεῖν* (schändliche Reden führen), *γεφυρίζειν* (zügellos, ungescheut schimpfen und spotten, von *ἡ γέφυρα*, die Brücke, weil sich das Volk bei den Prozessionen nach Eleusis, beim Übergang über eine Brücke ungestraft Spöttereien gestatten durfte, daher auch das Subst. *γεφυρισμοί*), *ἰαμβίζειν* (was man zusammenbrachte mit Iambe, einer echt volkstümlichen Gestalt, der Magd des eleusinischen Königs Keleos, die durch ihre wohl derben Spässe die trauernde Demeter lachen gemacht habe, worauf Apollodor I 30 ed. Wagner die Spottreden der Weiber bei den Thesmophorien zurückführt, vgl. zu *Ἰάμβη* Baubo, Dieterich, Die Göttin Mise, Philol. LII, n. F. VI 1893, 1—12 = Kl. Schr. S. 125—135, ferner über Iambe und überhaupt den Brauch, Trauernde durch Spässe aufzuheitern, Usener, Klagen und Lachen, Rh. Mus. n. F. LIX 1904, 625 f. = Kl. Schr. IV 469 f.), *κερτομεῖν* (sticheln), *στηνιόειν* (schimpfen, Spott treiben, Hesych. s. *στηνιῶσαι*, zu *Στήνια, τά,* Fest in Athen, an dem die Weiber des Nachts die Rückkehr der Demeter aus der Unterwelt feierten, wobei sie einander verspotteten und ausgelassene Reden führten, Aristoph. Thesm. 834 und Schol. z. St. Eubulos frg. 148 ed. Kock II 213 f. bei Phot. s. v. p. 397 ed. G. Hermann. Hesych. s. v. A. Mommsen, Feste d. St. Athen S. 308, 2. 310, 1. 311. 319 f.), *χλευάζειν* (gleichfalls auf alter Volkssitte beruhendes Verhöhnen), vgl. Christ-Schmid I[6] 206. 258, 4. Für Gephyrismen vgl. A. Mommsen a. O. 231. Kern bei Pauly-Wissowa, R.-E. s. v. VII 1229, 3 ff. Nach Aristoph. Frösche v. 391 ff. wurde in Scherz und Spott gewetteifert, und wer am besten gespottet, erhielt eine Tänie, vgl. unser „Chäszänne“: „Es werden um die Wette Grimassen geschnitten; wer den Sieg davon trägt, erhält einen Chäsbissä (ca. ein Viertel eines Käslaibes)“, Schw. Arch. f. V. I 1897, 116 A. 1. — Wie die Magd Iambe, tritt natürlich besonders Herakles auf als durch und durch volkstümliche Figur, eine Lieblingsgestalt des Volkswitzes mit allerlei burlesken Zügen; man denke etwa an den „Melampygos“, über den die Kerkopen, jene beiden koboldartigen Wichte, sich lustig machen (vgl. Selinunt. Metope), an Herakles den plump gewaltigen, kraftstrotzenden Riesen als Bezwinger des Busiris, einer von griechischen Seefahrern spätestens wohl im 7. Jahrh. v. Chr. erfundenen, in der Phantasie der Griechen also entstandenen, in ihrem Namen an die im Nildelta gelegene Stadt Pe Asar (= Haus des Osiris)

anknüpfenden Sagengestalt, die der Aigypter kulturstolzes, ungastlich fremdenfeindliches Wesen und Gebaren aufs drastischste zum Ausdruck brachte (vgl. namentlich die Darstellung einer Caeretaner Hydrie), oder an des Herakles Ringkampf mit dem Thanatos in des Euripides Alkestis (s. o.) oder an jenen trunkenen Herakles eines „hellenistischen Reliefbildes“ (Theod. Schreiber, Hellenist. Reliefb. Taf. XXX 1, Reliefbruchstück in Villa Albani zu Rom, bei Helbig, Führer[3] Nr. 1905. Waser, Ilbergs Jahrb. 1905 XV 120, 3 z. Taf. IV 3 und bei Roscher s. Pygmaien III 3305 Abb. 18), der, wohl im Schlaf, auf seiner Löwenhaut ausgestreckt liegt, in der Linken den Becher, aus dem ein pygmäenhaft kleiner Satyr, auf der obersten Sprosse einer Leiter stehend (die er zuvor angelegt und erklommen hat), vornübergebeugt aus Leibeskräften schlürft: Gullivers Abenteuer bei den Liliputanern fallen einem ein dabei. „Mehr als alle andern ist als burleske Person Herakles verwendet worden, und da flossen die verschiedenen Typen des ungeheuerlichen Unholdes, des geilen, dummen Fressers, des plumpen Geprellten in eins . . .“, Dieterich, Pulcinella S. 64ff. Auch des Thersites lässt sich gedenken, der nach Hom. Il. II 219 einen Spitzkopf hatte, der schielte, lahm und bucklig war, der hässlichste Mann vor Troia, in dem sich alle möglichen uns vertrauten Züge der komischen Figur vereinigen, „der in mancher Beziehung einen Mustertypus der komischen Figur abgab“ (Dieterich, Pulc. S. 64. 152). An den norddeutschen Till Eulenspiegel erinnert der Margites (vgl. Grasberger, Stichnamen S. 40), was sich mit „Dümmling“ übersetzen lässt, wie Thersites mit „Frechling“ (vgl. Radermacher, Rhein. Mus. n. F. LXIII 1908, 463), der Held des „ältesten komischen Epos der Weltliteratur“ (Radermacher a. O. 445), eines Homer zugeschriebenen Spottgedichtes (das vor allem lehrt, dass es neben Homer volkstümliche Dichtung gegeben hat), der „erste Stupidus der griechischen Literatur“ (Christ-Schmid I[6] 107), indes nur einer von vielen, dem sich ähnliche Tölpeltypen an die Seite stellen wie Amphietides (oder Amphistides), Koroibos und Melitides, vgl. Kock z. Aristoph. Frösche 991. Grasberger a. O. Friedländer S. G.[8] I 532. G. Knaack, Rh. M. LIX 1904, 313ff. Radermacher a. O. 445/64. R. Opitz, Volkstümliches z. ant. Dichtg., bes. zum Margites, Progr. Leipz. 1909. Christ-Schmid a. O. 107 A. Wiederum in der Ilias selbst aber, im Eingang des dritten Gesangs tritt

uns auch das Volk der Pygmaien entgegen, der „Fäustlinge“ (wie die Griechen sagen, wo wir von „Däumlingen“ reden), für die dann besonders die hellenistische Zeit eine ausgesprochene Vorliebe bekundete: vorab war es die bekannte alexandrinische Spottsucht und Neigung zu Parodie und Karikatur, die förmlich hindrängte zur Ausbeutung des Burlesken, Derbkomischen, das sozusagen von vorneherein die Pygmaien umgab (die überdies dann auch ihre realen Vorbilder hatten in wirklichen Strassentypen der Weltstadt Alexandreia), dies putzige drollige Zwergvölklein, das in erster Linie Gewähr leistet, dass auch in den volkstümlichen Vorstellungen der alten Griechen und Römer die Zwerge nicht fehlten: „sie werden von der griechischen Mythologie ziemlich schlecht behandelt, weil die hohe Poesie wenig Notiz von ihnen genommen hat; aber sie waren doch da...“ v. Wilamowitz, Gött. Nachr., philol.-hist. Kl. 1895, 241, dazu ders., Griech. Lit.[3] S. 22), vgl. meinen Art. Pygmaien bei Roscher III 3283—3317. Einen antiken Don Quichote und Sancho Pansa, einen Ritter und seinen Schildknappen, einen Alazon oder Miles gloriosus, Bramarbas, der mit seinem kleinen dicken Diener zum Kampf auszieht, möchte Dieterich vermuten in den beiden seltsamen Gesellen einer Vase der Hamiltonschen Sammlung bei W. Tischbein, Coll. of engravings from anc. vases T. II pl. 57, vgl. Dieterich, Pulc. S. 239. Sal. Reinach, Rép. des vases II 305, 2. Roscher, Myth. Lex. III 3301, 10 ff. „Humoristische Vasenbilder aus Unteritalien“ hat Heinr. Heydemann behandelt im 30. Berl. Winckelmannsprogramm (1870), bekannt ist ja die Gattung der sog. Phlyakenvasen, die vornehmlich nach Tarent hinweisen, s. o.: wer aber schreibt einmal das zusammenfassende Buch über Humor in der antiken Kunst? — Wie man Tiere im Tanz nachahmte (vgl. Dieterich, Pulc. S. 31 ff.), so übte man sich wohl auch im Wiedergeben von Tierstimmen, man denke z. B. an die Geschichte vom Possenreisser, der eines Schweinchens Stimme täuschend nachzumachen versteht (‚genus spectaculi, quod in theatro numquam prolatum foret‘), Phaedr. V 5. *βῆ βῆ*, der Naturlaut der Schafe, *βαῦ βαῦ* der der Hunde klingt uns verständlich entgegen aus Komikerfragmenten (vgl. z. B. des Kratinos Dionysalexandros frg. 43 bei Kock I 25), klassisch geworden ist das *βρεκεκεκὲξ κοὰξ κοάξ* in des Aristophanes „Fröschen“, ungemein mannigfaltig die Skala der Vogel-

stimmen in den „Vögeln“, des Wiedehopfs (ἔποψ) ἐποποποποποποποποποποῖ, ἰὼ ἰώ, ἰτὼ ἰτὼ ἰτὼ ἰτώ v. 227 f., der Nachteule Geschrei κικκαβαῦ κικκαβαῦ v. 261, des Vogelchores τιὸ τιὸ τιὸ τιὸ τιὸ τιὸ τιὸ τιό v. 237, τριοτὸ τριοτὸ τοτοβρίξ v. 242, τοροτοροτοροτοροτίξ v. 260, τοροτοροτοροτορολιλιλίξ v. 262, τοροτὶξ τοροτίξ v. 267 u. s. f., alles auf genauer Naturbeobachtung beruhend; man vergleiche auch Verben wie βαΰζειν bellen, kläffen (vgl. schweizerdeutsch „bauzen“, „waulen“), μυκᾶσθαι (v. Laut μῦ), ,mugire‘ (v. Laut mu), gebraucht vom „Muhen“ der Rinder, ,hinnire‘, vom Wiehern der Pferde, ,grundire‘, ,grunnire‘ vom Grunzen der Schweine etc., wie auch ὀλολύζειν, ,ululare‘ für heulen u. s. w. ,At tuba terribili sonitu taratantara dixit‘, Enn. ann. 452, wo wiederum das ,taratantara‘ eine auch uns wohlverständliche Onomatopöie zur Wiedergabe des schmetternden Klanges der Tuba. Gewiss steckt auch in solchen onomatopoëtischen Bildungen, Laut- und Tonmalereien nicht zu verachtendes volkstümliches Gut, vielfach doch haben sie ihre Wurzel im harmlosen Volkshumor.

5. Herkömmliche Formeln und Redensarten, Flüche, Rufe und dergleichen.

Neben Sprichwörtern und sprichwörtlichen Redensarten, deren wir im Zusammenhang mit der Spruchdichtung gedacht, bilden eine besondere Kategorie all die kurzen formelhaften Redewendungen für Gruss und Abschied, Dank, Glückwunsch und Beileidsbezeugung, allerlei gäng und gäbe Redensarten, die man so im Munde führt, konventionelle Höflichkeitswendungen und Titulaturen auch, anderseits wieder Drohworte und Schelte, Flüche und Verwünschungen, Interjektionen, Beteuerungen, Rufe und dergleichen mehr, all das kann volkstümlichen Gepräges sein, schliesst volkstümliche Gestalten, Vorstellungen etc. in sich. Wie schön ist der Gruss des heiter gestimmten Griechen: Χαῖρε „Freue dich!“ (beim Kommen und Gehen und auch beim Zutrinken), mit Wortspiel des Dionysos dreimaliger Gruss: χαῖρ᾽ ὦ Χάρων, χαῖρ᾽ ὦ Χάρων, χαῖρ᾽ ὦ Χάρων Aristoph. Frösche 184 (vgl. meine Schrift über Charon S. 14 f.) — wogegen der Römer, dem Gesundheit und Stärke über alles gehen, ein ,Salve‘, ,Vale‘, ,Have‘ (Sei, bleib gesund, stark etc.) als Gruss zuruft, vgl. O. Weise, Charakteristik d. lat. Spr. [4] S. 22. Bereits zitierten wir ,Pisces natare oportet‘ (Petr. sat. 39), und ähnliches wäre noch beizubringen.

‚Adde preces positis et sua verba focis‘ wird Ovid. fast. II 542 dem Hinterbliebenen ins Pflichtenheft geschrieben, ‚sua verba‘, das sind eben stehende Redensarten wie ‚Have, pia anima, anima candida‘, ‚Have atque vale‘ ‚Placide requiescas‘, ‚Requiescat in pace (R. I. P.)‘, ‚Sit tibi terra levis (S. T. T. L.)‘ u. s. f. Für Grüsse, Wünsche, Beschimpfungen etc. vergleiche auch die pompeianischen Wandinschriften, s. o. Verwünschungen wie *ἔρρ᾽ ἐς κόρακας* („Geh' zum Henker!“), *ἴθι* (*εἰς*) *Τάρταρον*, I ad Graecum Pi (wegen der Galgenform des *Π*) und dgl. m. finden sozusagen überall ihre Parallelen und stehen auch bei Griechen und Römern nicht vereinzelt da; Aristophanes und die Komödiendichter überhaupt sind gespickt voll von Ausrufen und Beteuerungen aller Art. In diesen letztern erscheinen nebst den Göttern des Olymp populare Gestalten wie Herakles und die Dioskuren, Kastor und Polydeukes (bezw. Pollux), vgl. z. B. *νὴ τὼ Λαπέρσα* Soph. frg. 871, was auf die beiden Dioskuren geht, als Zerstörer von *Λᾶ*. Bei *νή* oder auch *μά* als Beteuerungspartikel in affirmativen Sätzen steht der Gott, bei dem man schwört, im Akkusativ, so häufig *νὴ* (*τὸν*) *Δία*, woraus *νὴ Δί᾽* und *νηδί* = Ja beim Zeus, ja wahrhaftig, *νὴ τὸν Ποσειδῶ, Ἀπόλλω, Ἑρμῆν, Ἡρακλέα* u. s. f.; zu *νὴ τὸν Διόνυσον* (z. B. Aristoph. Ekkl. 357. 422), *μὰ τὸν Διόνυσον* (v. 344) ital. per bacco (aus heidnischer Zeit übernommen), ferner *νὴ τὴν Ἄρτεμιν, Ἀφροδίτην, Δήμητρα, Ἑκάτην* u. s. f.; ferner in der Bejahung *ναὶ μὰ τὸν Δία*, in der Verneinung *οὐ μὰ Δία, οὐ μὰ Ζῆνα* u. s. w. Dazu bei den Römern: ‚hercŭles, hercŭle, hercle, mēhercules, mēhercule, mēhercle‘ = möge mich Hercules schützen (als Schwur der Männer), ‚mēcastor‘ = möge mich Castor schützen (als Schwur der Frauen), ‚ēdepol‘ = o Gott Pollux, wie auch ‚ēcastor‘, ‚mēdius Fĭdĭus‘ (Fĭdĭus von W. fĭd trauen u. s. w., vgl. Heinr. Schweizer-Sidler und Alfred Surber, Gramm. d. lat. Spr. I [2] (1888) S. 175 (§ 243), zu der alten Schwurformel ‚medius Fidius‘ vgl. Wissowa bei Roscher und Aust bei Pauly-Wissowa s. v. Dius Fidius. Blasse Beteuerungen sind ‚moriar‘, ‚ne sim salvus‘, ‚ita vivam‘, ‚ita me di iuvent‘, dementsprechend vielleicht auch zu denken ‚ita me Hercule(s) iuvet‘. Wunsch: ‚utinam ita velint superi‘, ‚prohibeant superi‘ u. s. w. Von Rufen, griech. *ἐπιφθέγματα* (= interiectiones), *ἐπιφωνήματα, κελεύσματα*, wie sie namentlich bei verschiedenen Berufsarten auftreten, war schon S. 482 f. die Rede; wie aber Charon mit seinem *ὠὸπ ὄπ, ὠὸπ ὄπ* sich selber den Takt angibt, Aristoph.

Frö. 180. 208, so ruft er den Neuankommenden nach Schifferart die Stationen zu, nach denen die Fahrt geht, v. 185 ff., vgl. meine Schrift über Charon S. 49. Schliesslich Interjektionen des Schmerzes und der Freude, des Staunens und der Verwunderung, des Ekels und des Überdrusses u. s. w. Alsogleich fällt einem das homerische *ὢ πόποι* ein als Ausruf des Staunens, Unwillens, Zornes, Schmerzes (so Il. II 272 für freudige Überraschung) = Ah! Ha! Weh! Sonderbar! Unerhört! Und der ‚locus classicus' ist die nicht enden wollende Klage Philoktets bei Sophokles, wozu Lessing im ersten Abschnitt des „Laokoon": „Die jammervollen Ausrufungen, das Winseln, die abgebrochenen *ἆ, ἆ, φευ, ἀτατται, ὤ μοι, μοι,* die ganzen Zeilen voller *παπα, παπα,* aus welchen dieser Aufzug besteht..." (vgl. Soph. Phil. 732 ff.); für *ἀτταταῖ ἀτταταῖ* vgl. z. B. auch Aristoph. Ach. 1190. 1198. Wolken 707, ferner *ἰατταταιάξ τῶν κακῶν, ἰατταταῖ* Ritter v. 1, *ἰαππαπαιάξ* Thesmoph. 945 u. s. w. Wie bezeichnend das alles ist für den Griechen, den Südländer überhaupt, der nicht zurückhält in der Äusserung seiner Empfindungen, seinen Gefühlen in unbefangen naiver Weise, ungeschminkt und unbeschränkt lauten Ausdruck verleiht! Dazu die trefflichen Worte in Lessings „Laokoon". Von entsprechenden Interjektionen sind die römischen Lustspiele durchsetzt, Partikeln der Liebkosung (‚eu, euge, eugepae, eia'), der Verwunderung (‚attat, attatae, babae, bombax'), der Freude (‚io, euax, euoe, euan') u. a., vgl. Weise, Charakteristik d. lat. Spr.[4] S. 138 f.

6. Onomatologisches.

An Orts- und Flurnamen, überhaupt geographische Bezeichnungen, Namen für Häuser, Winde u. s. w., für Personen, Tiere, Pflanzen etc. kann sich volkskundliches Interesse heften. So gibt es z. B. eine Anzahl von Pflanzen und Tieren, für die der römische Bauer heimische Namen von Haus aus besitzt oder sich im Lauf der Zeit geschaffen hat, während die klassische Sprache die entsprechenden Termini aus dem Griechischen übernahm. „Und wie schön, wie anschaulich sind diese Ausdrücke! Wie einfach und leicht verständlich! Ich erinnere an die Zwiebel (‚caepa'), die von dem Landmanne wegen ihrer einzigen Knolle ‚unio' (= franz. oignon) benannt wird, an die Mandel (‚amygdala'), die bei ihm ‚nucicla' = ‚nucicula' (eig. Nüsschen) heisst, die Sykomore (‚sycaminos'), die er ‚celsa', die

Centaurea, die er ‚fel terrae‘ nennt . . . Die Giraffe (‚camelopardalis‘) heisst beim Volke ‚ovis fera‘, der Elefant (‚elephantus‘) ‚bos Luca‘, das Nilpferd (‚hippopotamus‘) ‚bos Aegyptius‘, der Strauss ‚passer marinus‘, der Blutegel (‚hirudo‘) ‚sanguisūga‘ u. a.“ (Weise, Char. d. lat. Spr. [4] S. 136). — Besondere Bedeutung hat die Art der Namengebung: bei den Griechen wie anderswo der Zusatz des Vaternamens, in Attika auch des Demos, z. B. *Δημοσθένης* (ὁ) *Δημοσθένους Παιανιεύς* = Demosthenes des Demosthenes Sohn aus dem Demos Paiania, bei den Römern Praenomen, Nomen gentile und Cognomen, z. B. C. Iulius Caesar, wobei, bezeichnend genug für den nüchtern praktischen Sinn dieses Volkes, vielfach eine ganz prosaische Zählmethode sich geltend macht, so in den Praenomina, die schlechtweg Ordnungszahlen sind, wie Quintus, Sextus, Decimus, oder in den Gentilicia Sextius, Septimius, Octavius, Nonius, Decius etc., vgl. Weise a. O. S. 23. Besondere volkskundliche Bedeutung haben zumal Spitz- und Übernamen. Zu vergleichen sind die schon zitierten Schriften von L. Grasberger „Die griech. Stichnamen“ [2] (1883) und „Studien zu den griech. Ortsnamen, mit einem Nachtrag zu den griech. Stichnamen“ (1888); ferner hat von den „beiden rührigsten Forschern auf dem Gebiete der griechischen Onomatologie“, August Fick und Fritz Bechtel, der letztere in den „Abhandlungen d. Kgl. Gesellschaft d. Wiss. zu Göttingen“ (philol.-hist. Klasse, n. F. II Nr. 5) „Griech. Personennamen aus Spitznamen“ behandelt („Die einstämmigen männlichen Personennamen des Griech., die aus Spitznamen hervorgegangen sind“, 1898), vgl. den letzten „Bericht über griech. Sprachwissenschaft“ (die Jahre 1890—1903 umfassend) von Eduard Schwyzer in Bursians Jahresbericht über d. Fortschritte d. klass. Altertumswiss. Bd. 120 (XXXII. Jahrg. 1904) S. 55/62. Wirklich freigebig waren die Griechen wie mit harmlosen und ehrenden (auch bloss Namensvetter voneinander unterscheidenden) Zunamen, so anderseits mit witzigen Spott-, Spitz- und Stichnamen. An des Perikles im übrigen untadeliger Gestalt befremdete die Höhe des Schädels, und um dieser Schädelbildung willen verspotteten ihn die attischen Komiker als *σχινοκέφαλος*, Plut. Per. 3, als „zwiebelköpfigen Zeus“ Kratinos in den *Θρᾷτται* (frg. 71 Kock) bei Plut. Per. 13, vgl. Grasberger, Stichnamen S. 33. Ortsnamen S. 323. *Χρυσόστομος* „Goldmund“ ward vom 3. Jahrh. n. Chr. an der Beiname des

bekannten Rhetors Dion aus Prusa in Bithynien (um 40—120 n. Chr.), und mit ihm teilt diesen Beinamen der Antiochener Ioannes, des Libanios Schüler (344 oder 347—407 n. Chr.), der in seiner Vaterstadt glänzte als hinreissender Kanzelredner, „ebenso gewaltig durch Macht der Rede wie durch Gunst des Volkes“. Und des weitern sind aus der Literaturgeschichte u. a. bekannt Herakleitos der Dunkle (*ὁ σκοτεινός*) von Ephesos, Ptolemaios Epithetes (*ὁ ἐπιθέτης*, wegen seiner Angriffe auf Aristarchos) und Ptolemaios, des Hephaistion Sohn, genannt Chennos (*τὸ χέννιον* eine Wachtelart), Dionysios Skytobrachion (auch in Kurzform *ὁ σκυτεύς*), Didymos Chalkenteros („mit Eingeweiden von Erz“, wegen seines eisernen Fleisses), Demetrios Ixion, über diesen und ähnliche Beinamen vgl. Karl Lehrs, Quaest. epicae, Regiom. 1837, 21 f., ferner s. Grasberger, Stichnamen S. 41. Ortsnamen S. 335. Und Spitz- oder Übernamen waren ja ursprünglich zu einem guten Teil die römischen Cognomina, wie Naso, Nasīca, Pansa u. s. w., vgl. Plin. nat. hist. XI 254 ‚namque et hinc cognomina inventa, Planci, Plauti, Pansae (plancus = *πλατύπους*, plautus, plotus, pansa breitfüssig, Breitfuss, Plattfuss), Scauri (scaurus, cf. *σκάζειν* hinken, Klumpfuss), sicut a cruribus Vari (varus dachsbeinig, Grätscheler), Vatiae, Vatini (vatax, vatius krummbeinig), quae vitia et in quadripedibus‘, vgl. auch Plin. XVIII 10, wo er zu sprechen kommt auf Fabius (= Bohnenmann, von faba), Lentulus (= Linsenmann, von lens, lentis f.), Cicero (= Erbsenmann, von cicer) u. s. w.; und auf die nahen Beziehungen zu den Haustieren weisen, wie Bubulcus, die Gentilnamen der Porcii, Asinii, Vitellii, Ovidii, Ovinii, Caninii, Canidii, Caprarii etc., vgl. unsere Stier und Stierli, Ochs und Oechsli, Bovet u. s. f., wogegen wiederum Farbennamen tragen die Albii und Nigidii, die Rufii, Rutilii, Flavii und Fulvii, die Livii etc., weiteres bei Weise a. O. S. 24 f. Allbekannt ist der Spitzname Caligula (= Stiefelchen) für den Kaiser Gaius (Suet. Cal. 9 u. a.), doch noch manches andere hat sich der römische Soldatenwitz geleistet: Titus *R*abienus für Labienus, *L*aberius für Staberius, für Tiberius Claudius Nero (mit Anklang an ‚bibere calidum merum‘) Biberius Caldius Mero (Suet. Tib. 42), Macellinus, Fleischerknecht, für Macrinus, der bei den geringsten Versehen seine Diener mit Schlägen traktierte (Iul. Capit., Vita Gord. iun. 19), u. s. w., vgl. Grasberger, Stichnamen S. 40 f. Ortsnamen S. 336 f. Weise a. O. S. 140 f. Da gab es einen

Centurio Lucilius, dem der Soldatenwitz den Spitznamen Cedo alteram („Her mit der andern") beigelegt, „cui militaribus facetiis vocabulum ,cedo alteram' indiderant, quia fracta vite in tergo militis alteram clara voce ac rursus aliam poscebat", Tac. ann. I 23, einen Tribunen ,manu ad ferrum' [1]) im Leben des Aurelian c. 6. In einer christlichen Inschrift (C I L V 6260) stösst man auf die Bezeichnung ,supernomen', und in christlicher Zeit kommen Namen auf wie Deogratias, Deusdedit, Quodvultdeus, vgl. Emil Hübner, Röm. Epigraphik, in Müllers Handb. I [2] (1892) S. 675, wie ja namentlich auch die Engländer und die Italiener die Freiheit haben und sich nehmen, alles Mögliche mit besonderer Beziehung zum Vornamen zu stempeln; Kipling z. B. führt den Rufnamen Rudyard nach einem Ort in England, der Vater Angelo Scapigliati aber, ein Stationsvorstand in den umbrischen Bergen, hat zur Zeit des tripolitanischen Krieges sein Knäblein getauft auf die Namen Mario Angelo Carlo Tripoli Bengasi Terna (nach den drei Siegen der Italiener). Für Kosenamen und ähnliches vgl. die Dissertation von Gisela Fridberg, Die Schmeichelworte d. ant. Lit., Rostock 1912.

7. Volkssprache.

In seiner Sprache spiegelt sich das Volk. Unendlich reich ist das Griechische wie an Wörtern, so an Formen, ungemein geschmeidig und biegsam, erstaunlich bildungsfähig, vgl. Grasberger, Stichnamen S. 21. 29, wo A. 73 Beispiele für diese Leichtigkeit der Ableitung und Wortbildung, z. B. *εὐριπιδαριστοφανίζων* (Kratinos), *κομψευριπι(δι)κῶς* (Eupolis, Aristoph. Ritter 18), *πριαμωθήσομαι, φιλιππίζειν, ἀλεξανδρίζειν* u. s. f., man muss an Spittelers geistreich kühne Sprachkunst denken, vgl. Spittelers „pestalozzen" = erziehen. Wie ein frischer unversieglicher Quell sprudelt es in dieser jugendlich frischen Sprache (nicht so im Lateinischen, s. u.); in der grossen Zahl und Mannigfaltigkeit der Mundarten aber vergleicht sich Hellas ganz der Schweiz. Hier wie dort brachten die geographischen, im besondern oro- und hydrographischen Verhältnisse so gut wie Spaltung in politischer Hinsicht und

---

[1]) Imperativisch, wie die französischen Namen Taillefer und Maillefer, Boileau, ital. Bevelacqua, die deutschen Geschlechtsnamen Bintenesel, Hassenpflug, Schlaginhaufen, Schlagintweit, Schüchdentüfel, Schüttenars (wozu vgl. Fürimars, dazu wieder Fürimtach), vgl Alex. Nüesch und Heinr. Bruppacher, Das alte Zollikon (1899) S. 406. 429.

Viel- und Kleinstaaterei, so auch ohne weiteres dialektische Differenzierungen mit sich, vgl. über die griech. Sprache und ihre Mundarten z. B. Jakob Wackernagel, „Die griech. Sprache“ (in „Die Kultur d. Gegenw.“ I 8) [3] S. 376 ff. Baumgarten etc., Die hellen. Kultur [3] S. 19 ff., für vulgäre Sprachdenkmäler Christ-Schmid II [5] 511 f. In hellenistischer Zeit bildete sich die sogenannte Koine aus, die hellenistische Gemeinsprache, in der aber auch wieder, wie überall, Umgangs- und Literatursprache getrennte Wege gehen. Während die Schriftsprache bestimmt ward durch eine deutliche attizistische Tendenz, hat sich die Umgangssprache von vornherein stärker vermischt mit fremden Bestandteilen: „Wie seltsam tatsächlich das Griechisch im Munde eines gewöhnlichen Ägypters klang, das lehren uns die zahllosen Papyrusblätter, die, einst als Makulatur weggeworfen, uns jetzt als wertvolle Dokumente das Alltagsleben und die Alltagssprache der verschiedenen Jahrhunderte vor Augen führen“ (Baumgarten etc., Die hellenistisch-römische Kultur S. 77). Die Umgangssprache der Zeit vermittelt uns in gewissem Sinne auch das biblische Griechisch, wobei freilich verschieden zu werten sind die Sprache der Septuaginta und die des Neuen Testamentes, vgl. Wackernagel a. O. S. 388 f. (über die hellenist. Gemeinsprache S. 383 ff.).

Im Gegensatz zur griechischen verfügt die lateinische Sprache über eine nur geringe Copia vocabulorum: mit der ganzen nüchternen Verstandesmässigkeit der Römer, dem Mangel an Phantasie auf der einen, dem Bedürfnis nach streng logischem Denken auf der andern Seite steht ihr nationales Idiom durchaus im Einklang, vgl. die feine „Charakteristik der lat. Sprache“ von F. Oskar Weise, in 4. Auflage 1909. Bei den Römern ist zu unterscheiden zwischen der künstlich gewordenen Schrift- oder Literatursprache und dem gesprochenen Latein (als ‚sermo cotidianus‘ und ‚sermo vulgaris‘). Für die Kenntnis der Umgangssprache, des Sermo cotidianus, dessen sich beispielsweise auch der gelehrte Professor der Rhetorik Quintilian im Freundeskreis und im Verkehr mit seinen Angehörigen bediente (wie er selbst gesteht, inst. orat. XII 10, 40), sind natürlich Briefe die wichtigste Quelle, zumal die des Cicero, die Episteln und Satiren des Horaz u. a. Auf Proben des Volkslateins, des Sermo vulgaris, stösst man vornehmlich bei Komikern, Satirikern, Technikern etc., bei Plautus, Petronius, Apuleius etc., des weitern greife

man zu den Glossaren, die seltenere lateinische Wörter, vorab aus Alt- und Vulgärlatein geschöpft (‚glossae‘), erklären durch daneben gesetzte gebräuchlichere Wörter. „Aus dem Volke stammte Plautus, und in der Volkssprache lagen die Wurzeln seiner Kraft; aus den Komödien des Plautus spricht sie, die gering geachtete Volkssprache, dies Aschenbrödel, noch in ihrer ganzen Frische und Ursprünglichkeit zu uns; dann verschwindet sie wie in einer Versenkung, und nur volkstümliche Inschriften, wie die Wandkritzeleien in Pompei[1]), Warnungen der Grammatiker vor plebejischen Ausdrücken und gelegentliche Anführungen geben uns dürftige Kunde von ihrem Wortschatz, der sich immer weiter vom ‚guten‘ Latein entfernte . . .“ (Baumgarten etc., Die hellenist.-röm. Kultur S. 229. 340. 600). Berührt sei hier bloss ein wie überhaupt der Volkssprache, so auch der römischen eigentümlicher Charakterzug: die starke Neigung zu Deminutivbildungen, die für die Volkssprache eine besonders lebhafte Beteiligung des Herzens am sprachlichen Ausdruck bezeugt: das Volk hat gewissermassen immer das Herz auf der Zunge, vgl. ‚amiculus‘ der liebe traute oder der arme Freund (so auch franz. ‚mon petit ami‘), ‚lectulus‘, das liebe, bequeme Bett, etc., Weise a. O. S. 137 f. Der Volksmund liebt nun einmal derartige Verkleinerungsformen, selbst in Fällen, da sie nichts weniger als angebracht sind, vgl. meinen Aufsatz über Pasquino in Ilbergs N. Jahrbüchern 1901 VII 602. Und so sehr sind solche Neubildungen dem Volk in Fleisch und Blut übergegangen, dass sie nicht mehr als Verkleinerungswörter empfunden wurden und man von ihnen wieder weitere Deminutive bildete, wie ‚asellus asellulus‘, ‚auricula‘ und ‚auricilla‘, ‚cistula cistella cistellula‘; spezifisch volkskundliches Gepräge tragen besonders auch adjektivische und verbale Verkleinerungsformen, wie ‚pulchellus‘, ‚formosulus‘, ‚tacitulus‘, ‚misellus‘, ‚maiusculus‘, ‚minusculus‘; ‚sugillo‘, ‚cantil(l)o‘, ‚sorbillo‘, ‚scribillo‘, ‚murmurillo‘ u. a., vgl. Weise a. O. Etwa von der Mitte des 3. Jahrh.'s ab verwildert die Sprache immer mehr, dringt auch in die öffentlichen Urkunden allmählich die Volkssprache ein. Aus dem Beginn des 6. Jahrh.'s stammt das Schriftchen des griechischen Arztes Anthimos über Nahrungsmittel (‚de observatione ciborum‘), das u. a. auch Speck und Bier behandelt,

[1]) Vgl. das zitierte Schriftchen von Ernst Diehl, Pomp. Wandinschr., in Lietzmanns „Kl. Texten“ Nr. 56.

besonders aber merkwürdig ist durch sein Latein, in welchem eben die damals wirklich gesprochene (und auf diesem Weg vom Verfasser erlernte) Sprache hervortritt (z. B. ‚caballicare‘ = reiten, ‚devenire‘ = werden, ‚focus‘ = Feuer, ‚medietas‘ = Hälfte, ‚sera‘ = Abend, ‚de‘ für den Genitiv, ‚ille‘ als Artikel u. s. f.), und das somit gelten kann als eine der ältesten Urkunden für den Übergang des Lateinischen ins Romanische. Denn, wie jeder weiss, aus der lebendigen Volkssprache, dem „Vulgärlatein“ (mit seinen Deminutiven etc.), nicht aus dem Schrift- und Buchlatein und nicht aus der amtlichen Reichssprache sind all die romanischen Sprachen erwachsen, sodass nun umgekehrt wieder diese Tochtersprachen dazu dienen können, ein Bild der Sprache zu entwerfen, der sie entstammen, d. h. das Vulgärlatein zu rekonstruieren — ja, „eine Hauptquelle unserer Kenntnis des Vulgärlateins bleiben immer die romanischen Sprachen“. Vgl. O. Rebling, Charakteristik d. röm. Umgangsspr.[2], Kiel 1883. Wilh. Meyer-Lübke, „Gesch. und Gramm. d. lat. Volksspr.“ in Gröbers Grundriss d. roman. Philol. I[2] (1905) S. 451 ff. Teuffel, Gesch. d. röm. Lit.[6] I 59. 78f. III 172f. 509f. Ed. Norden und Franz Skutsch in Hinnebergs „Kultur d. Gegenw.“ I 8[3] S. 511. 535 ff. 543 ff.

Die Gersauer Karfreitagsprozession von 1696.

Von E. Wymann, Altdorf.

Um die Wende des 17. Jahrhunderts und in den folgenden Jahrzehnten kamen zahlreiche heilige Leiber aus den Katakomben Roms über die Alpen, wurden hier kostbar gefasst und dann in festlichen Prozessionen mit vielen allegorischen Figuren und Kostümträgern, ja sogar mit eigens gedichteten Festspielen empfangen und zu ihrer künftigen Ruhestätte begleitet. Nicht selten wiederholten sich derartige Schauspiele und Umzüge bei Anlass der Jahrhundertfeier ihrer ersten Ankunft. Anderwärts verband man solche theatralische Aufzüge mit den Bruderschaftsfesten oder verknüpfte sie mit jenen Tagen des Kirchenjahres, an denen viel Volk herbeizuströmen pflegte. Besonders beliebt waren lange Zeit die Passionsspiele und ihre verschiedenen Abarten und Ausläufer in der Karwoche. Je nach Geschmack und Kräften blieben diese kostümierten Szenen und die allegorischen Figuren manchmal hinter dem gesteckten Ziele und der angestrebten Wirklichkeit zurück und mussten dann unwillkürlich trotz der ernst- und gutgemeinten Absicht komisch wirken. Man sagt zwar von jedem Vergleich, dass er hinke; wenn aber die Gleichnisse an den Haaren herbeigezogen sind oder die vermeintlichen Berührungspunkte auch gar zu weit auseinanderliegen, dann entsteht mit oder ohne Absicht die Travestie. Auf diesen komisch wirkenden Konflikt spekulierte der Verfasser unserer Karfreitagsprozession, die offenbar nie stattfand, sondern den Gersauern als Schildburgerstücklein nur angedichtet und recht zutreffend an den Schluss des 17. Jahrhunderts verlegt wird. Unsere Vorlage befindet sich in schwyzerischem Privatbesitz und nennt sich selbst eine „Copia“. Nach Zustand und Schrift zu beurteilen, stammt diese Abschrift, die ganz gut auch das Original sein könnte, aus dem Anfang des 19. Jahrhunderts. In die nämliche Zeit dürfte auch die Entstehung dieses witzigen Produktes fallen.

Prozeßion in Gersau im Jahr 1696.

Ordentliche Beschreibung der Charfreitagsprozeßion, so eine löbliche Gemeinde zu Gersau mit höchster Erbauung aller Zusehern durch sowohl alt als neuen Testaments vorgestellten Figuren, Gestalten und Formen etc. exhibiert am Charfreitag des nunmehr zu Ende lauffenden Jahres 1696.

1. Gieng ein Paar Ehevolk, da das Weib in der Hand ein schlecht gebakenes Zigerkügelein haltend und solches dem Mann darreicht, um davon zu eßen, bedeudet Adam und Eva mit der verbottenen Frucht.

2. Gienge ein junger Mann mit einem Tröschpflegel und Todenkopf in den Händen, bedeutet, wie Kain den Abel todgeschlagen.

3. Kam einer mit einem Eybaum, so auf Rädern nachgeschleift wurde, bedeutet die Arch Noe's.

4. Trug einer einen Schufen[1]) voll Waßer, in welchem etliche halbverfaulte Groppen lagen, bedeutet den endlichen Untergang des ganzen Menschengeschlechtes durch die leidige Sündfluth.

5. Trug einer einen Zuckerstock auf seinem s. v. Kopfe, bedeutet den babilonischen Thurm.

6. Trug einer einen süßen Zigerrumpf[2]), bedeutet wie des Looths Weib in eine Salzsäule verwandelt worden.

7. Diesem volgte einer und trug auf dem Kopf eine Welle Stroh, in der einen Hand ein Feuerstein, in der andern Hand Zundel und Schwevelholz, bedeutet wie Sodoma und Gomorha verbrunnen.

8. Kamen drey betagte Männer mit Stiefel und Sporn, bedeutet Abraham, Isack und Jakob.

9. Kam einer zu Pferd mit einem Vogelschlag, darin ein Rebhuhn, bedeutet wie Joseph den Aegyptiern verkauft worden.

10. Diesem volgte einer mit einem Napf voll süßer Milch, welche fast mit Fliegen bedeckt war, bedeutet wie Pharaon im rothen Meer ersoffen.

---

[1]) Ein kurzstieliges, aus einem einzigen Stück Holz geschnittenes Holzgefäss zum Ausschöpfen der Ruderschiffe; Id. 8, 393 f. — [2]) Ein zylinderförmiges, aus Baumrinde erstelltes und mit Wurzeln zusammengeheftetes Gefäss mit Ziger; Id. 6, 950.

11. Trug einer eine Amsel-Krätze, darin acht Spatzen, bedeutet die babilonische Gefangenschaft.

12. Trug einer einen Roost, darauf drey Bratwürst lagen, bedeutet die drey Knaben im Feuerofen.

13. Kam einer tragend in seiner rechten ein Glaß voll süßen Most, in der linken einen Hammen, bedeutet den reichen Praßer im Evangelium.

14. Trug der Schulmeister ein Kreutz, an welchem ein offenes Rechenbuch hienge, darin alle Rechnungen durchgestrichen, mit dieser Zuschrift: Dieser hat alles bezahlt.

15. Giengen 12 Rathsherren weiß gekleidet, ist zu wißen, die Hemden über die Hoosen hinunter hängend, bedeuten die 12 Apostel.

16. Kamen des Pfarrers alte und junge Magt, bedeuten das alte und neue Testament.

17. Trug der Sigerist zwey Tausendekel[1]), bedeuten die Tafeln Moises.

18. Giengen drey Schulerknaben paar und paar und sangen mit voller und annehmlicher Stimme ein Weihnachtslied. [2])

19. Kam einer mit einem Becken voll geschundener Fröschenbeinen; diese bedeuten die unschuldigen Kinder.

20. Dem volgte der Schulmeister mit den Schulkindern, auch andere Weiber und Jungfrauen mit Kränzen auf den Köpfen, bedeuten die Hochzeit zu Canna in Galilea.

21. Kam einer mit einem Ledergöller und Panzer angethan und in der linken eine Art Spatzennest, bedeutet die streitende Kirche.

22. Kam einer mit zerrissenen Kleidern und verwirrten Haaren, bedeutet die Zerstörung Jerusalems.

23. Kam ein altes betrübtes Weib mit einem leeren Ankenkübel, bedeutet die Eytelkeit der Welt.

Abrobation.

Demnach und sintemalen ich endtunterschriebener gegenwärtiges Werklein, gersauerische Charfreitagsprozeßion genannt, kraft habenden Gewahlts kreutzweis und

[1]) Deckel von hölzernen Milchgefässen. — [2]) Am Karfreitag!

überzwerg durchschnauset, durchblättert und überlesen, da ich den nichts erblicken konnte, daß einige Ketzerei, Irrthumsseckt oder Freimaurerei zuwieder, auch weder der Sonne noch Mond, Sterne und Fixsterne, Finsterniße und Planeten mit ihren Trabanten an Ehren angegriffen, deßgleichen weder Tonner noch Hagel beschimpfet und jedermann leben läßt, also abrobiere und heiße gut dieses Werklein, daß es jedermann mag und darf bei sich tragen, lesen oder singen und drücken laßen nach seinem Gutdünken.

Gersau, den 22. Februar 1696

/:unterzeichnet:/ Schulmeister daselbst.

Vom „Lugitrittli“.

Von Hans Zahler, Bern.

Das „Lugitrittli“ ist im Simmental, speziell in meiner Heimatgemeinde St. Stephan, eine der bekanntesten und populärsten Persönlichkeiten. Wo ihrer zwei oder drei zusammen „dorfen“ und zu erzählen anfangen, ist zehn gegen eins zu wetten, dass sie auf das „Trittli“ und seine Streiche zu reden kommen. Allen sind diese Müsterchen von Kindsbeinen auf geläufig, und doch freut und ergötzt sich alt und jung immer wieder an ihnen. „Trittli“ ist der Diminutiv des Geschlechtsnamens „Tritten“. Das Geschlecht der Tritten ist in den Gemeinden St. Stephan und Lenk noch heute recht verbreitet. Unser Trittli soll im Dörfchen Matten gewohnt haben zu einer Zeit, dass die ältesten Leute noch von ihren Eltern gewusst haben wollen, sie hätten das Trittli noch gekannt. Wess Geistes Kind es gewesen, sagt der Name Lugi- (von lügen) Trittli. Es soll an der Lenk übrigens einen Konkurrenten gehabt haben in einem Salamon Ziörjen, über den ich aus Mangel an Zeit und Gelegenheit noch Näheres nicht habe in Erfahrung bringen können. Die Geschichten selbst möchte ich in der heimischen Mundart wiedergeben, da sie durch das Übertragen in die Schriftsprache an Originalität nicht gewinnen.

1. Einisch sigi z'Lugitrittli im Wallis gsi. Wos due umhi sigi heim choë, higis brichtet, im Wallis hige si Bijeni (Bienen) so groësi wie d'Schaf. U de d'Bijistöck. O su groess wie hie. Ja wie go si de us un i? das gihen i gsorgets, het ds Trittli gsiit (gesagt).

2. Z'Trittli higi es mol i de Wonne (bekannter Schafberg) g'heuet u da higis ging g'neblet, das äs umüglich sis Heu higi chöne döre; z'löscht (zuletzt) higis nüt andersch gwüsst, wäder z'Heu uf e ne Gable z'neh, u sa dur e Nebel dürhi z'stoesse. Dewäg higi äs ses due zur Noet chöne döre.

3. Inischt sigi üs Trittli vom Gstaad (b. Saanen) über e Rüwlise (Renlisenalp) überha gäge Sanstäffe (St. Stephan) g'lüfe. Uf em Rüwlise sigi due der Nebel e so dicka gsi, das

äs drind hetti müesse blibe stecke, wen äs net mit dem Sackmesser hetti chöne Stückeni us em Nebel usa howe u si hindertsich kiji (werfen). Dewäg sigis am End aller Ende doch der düre choe.

4. Inisch sigis och wider vom Gstaad uha choë. Es sigi stockfistri Nocht gsi, wo'n äs uf e Rüwlise choe sigi. U richtig uf em „wagende Moos" (Ortsbezeichnung) higi äs sich due verlüfe u sigi i d' Schnüer (Schnüre, Ortsbezeichnung für eine Felsenpartie) uhi choe. U wen äs sich da net nuch am e ne dürre Chüeplätter hetti chöne spone, so wèë 's sicher z'toïd kïït.

5. E mol sigis spatlochtig in der Nocht dur e Mulebärg (Ortsbezeichnung) choe. Du ebchemi mu (begegnete ihm) e Wolf u hetti ses sicher zerschrisse, wen äs mu net mit der Hand dur e Rache hinderhi we gfahre un ne bim Stil (Schwanz) erwütscht u g'këërt hetti wie ne Metzger en Darm.

6. Bim Abesitze higi inscht ihreru (ihrer) es paar plagiert wie si gut chöne tengele (Dängeln). Z'Trittli higi dem e chli zueglost u z'lescht higis g'sïït, das sigi de nuch alz nüt. Aber äs sigi inischt am ene n'Oort derbi gsi, wo si ihreru es paar zeme hige g'heuet u di hige mu due ock wele zige, wie mu tieti tengele; äs higi gsinnet: tüët ihr nume. Won es du sis Sensli higi g'klopfes ko, higi's ses an e re Wättertanne an en Ast ufghecht, där sigi imel gwüss su dicka gsi wie sis Scheuchli (Bein) wos am gröbste sigi. Z'moïrndrischt (am andern Morgen) sigi där Ast abghouna am Bode g'läge, soe rëesi sigi si Sense g'si. Aber wol, di hige g'gugget!

7. Inisch higis erzellt, wos no jungs sigi gsi, higis blinzlige chöne tengele, das mu en Ärbs (Erbse) hetti chöne dür di Tengeli us tröele, aber jetze gongis net me, ä g'seeji (sehe) z'wenig guet.

8. I sine junge Jahre wes am e wulert z'bärg g'si. Da sigi hinderem Stafel es Ärti (Erdbeere) g'wagse, äs u di andere Chnechta hige der ganz Summer drab g'ässe, un im Herbst, wos sigi g'rise, higis ne di hinderi Stafelwond idrückt.

9. Am gliche Ort hette si sälb Zïït Chesa g'macht, di sige su groes g'si, es hige dri druf chöne tengele u kina higi vom andere eppis g'höert.

10. An dem Bärg hige d'Chüe söfel Milch gëë, dass si sa net hette chöne i d'Gebsi richte. Si hige vur em Stall müesse groessi Lücher mache u sa dadri tue. Due sigi due inischt d' Füllimere mit dem Fülli uber e soe n'es Loch glüffe.

D' Nidle sigi so dicki g'si, dass si d' Mere higi möge trage, aber z' Fülli higi spitzi Bindleni (Beinchen) g'ho, di sige dürhi g'stoche un äs sigi ikïït. Sie sige mit em e ne Widlig usi g'fare fur ses go z'sueche, aber si hige ses net chöne finde; erscht·wo mu due den Anke higi uueglasse, sigis due us em Onchschum usa g'sprunge.

11. E mol sigi z' Lugitrittli go jage. U due sigi äs uf e ne Tanne uhi klättret, die sigi holi gsi un äs sigi due dri ahi kïït. Äs higi du net g'wüsst, was afa für umhi usa z' choë, aber äs net fuul, äs sigi him (heim) g'gange, ga d'Waldsage riche, higi die Tanne umgmacht u sigi usa.

12. Es mal we üs Trittli dür d' Wallritznäder inhi gange u due g'seiis auf der andere Site vom Tälti am Ammertegrat es Truppeli Gemscheni. Äs higi hurtig sis Büxli glade, aber won es due welli abdrücke, g'seiis, dass der Fürstei ab em Gwehr verlore sigi. Aber äs net ful, higi hurtig mit der Fust uf d' Auge g'schlage, das numen e soe Funke g'gä higi, u richtig sigi der Schutz loesgange, u äs higi gwüss grad zwöe Gemscheni uf z' mal pricht.

13. Es mol higi's sich vur me ne Bär uf ene Tanne müesse flüchte. Der Bär uf u nohi. Wos zun im welli schiesse, kiit um der Fürstei ab der Flinte. Due sigis übel drand g'si, wis mu net hetti g'wüsst z'hälfe, su hettis müesse dron glube. Aber es sigi chalt gsi, due higis hurtig ahi züflet (gewässert), das Wasser sigi zu me ne Ischzapfe g'frore un an dem higi äs chöne de Fürstei uha zie u due de Bär erschiesse.

14. Es mal higi z' Trittli am Arnesee im Saaneland e blutti (astlose) Tanne gholfe felle. Sie sigi na due net rächt kit, es higi sa übere miist drejt u därbi higi si z' Trittli a den Achsle g'schriipft u hundert Zunstäcke abgmacht. Tanne sigi due überen Arnesee chon zlige. Bim aste sigi nen d's Biel ab em Hab gfloge un i See gfahre. D's Jahr druf sigi imel z' Trittli an Arnesee go fische. Es sigi net lang g'gange, higi mu ina b'bisse, äs higi ne usagschlinget, u woe sigi ga gugge, du higis in e re Haselstude de Fisch gfunde, derzue nu z'Biel, wo mu im Summer vorhär sigi i See kiit un e Hase, wo das Biel bim ueschlingge pricht und z' toed gschlage higi.

15. Am en e Ort higi äs och inischt g'holfe heue, u due hige sie du wele probiere, wie guet das mu ses honic. Si hige mu Tangelstock i d' Mode gsteckt, aber wol, die hige äs sufer al dürhi zwickt, derna sigi ne due der Gwunder vergange.

16. Inischt higi äs Holz gschlittnet u due sigi das e so unerchant gange, dass es inis dür ne Dilitür inhi z' mitts in e Heustock higi tribe. Wen es net hetti der Jungfrau (Magd) chöne rüefe, dass si ses usa schroeti, so we äs nu jetz drind.

17. Inischt higi ses der Statthalter gfragt, ob's nu nie in der Höll sigi gsi. Bhuetis wol, het z' Trittli gsit; u due sigi äs sich grad vor i i der Höll wele uf e ne Stuel setze; aber due sigi hurtig et Tüfel choe z' springe u higi gsit: „furt da Trittli, där Stuel ischt für e Statthalter Hutzli g'rüschteta".

18. E mol sigi dem Lugitrittli der Landvogt bigägnet u higi g'sit: Trittli säg mer hurtig e Lugi. I ho gwüss net Zit, Herr Landvogt, higi z' Trittli g'sit; der Lengerpfarrer ischt am stärbe un i mues hurtig uf Zwüseme ga der Tokter riche. Was, het der Landvogt g'siit, het hurtig lan aspanne un ischt im Galopp ä d' Lengg sinderhi gfahre um si Fründ Pfarrer vur sim Toed nu z' gse. Won er inhi chunt, spaziert der Pfarrer i sim Garte un ischt net wienig erstunt gsi, de Landvogt e so gsee derhär z' rase. Wart Trittli, het due z' nächt mol der Landvogt gsiit u der Finger uf ghäbe. Verziet, Herr Landvogt het z' Mondli gmint, aber ihr het mer ja bifole, ich söli n'uch e Lugi säge.

Volkskundliche Anekdoten aus dem Sarganserland.

Vierte Reihe.[1])

Von Anton Zindel-Kressig, Sargans.

Ein neues Amt. Chasper Ruädi Gallati von Sargans, ein Nachkomme des geschichtlich bekannten Statthalters Gallati, sagte nach einer ihm nicht genehmen Bezirksrichterwahl zu seinen Kameraden: „Sou, ä Richter hättemer jetz, jetz müemer nu na ä Luser ha![2])

Der kranke Vater. Ein kranker Melserberger, der ganz allein einen Schafbauch (im Volksmunde „Büls") ass, sagte zu den zuschauenden acht Kindern: „Gund äwäg, ihr Guni (Missgönner), ihr sind jou nit chrangg!" [3])

Rentables Geschäft. Ein Weisstanner Meitli meinte einmal in allem Ernste: „Winn i jetz ällei uf der Wält weïr, sä würdi grad ä Gmüeshandel afangä!"

Der zornige Beichtvater. Ein Ehepaar aus Weisstannen wollte nach Einsiedeln wallfahrten, um dort die Sünden zu beichten. Am Vorabend des Wallfahrtstages wurde die Frau unpässlich und am Mitgehen verhindert. „Das ist jetz ä schüni Gschicht", meinte der Mann, „jetz han-i gmeint, mer wärden beidi mitänand gabsolviert und chünnen dinn au wiä zwei Ingel wieder mitänander hei." Die Frau wusste aber sofort Rat: „Weischt du was, Ma, i bichtä mini Sündä eifach dir; dinn seist du (sagst du) z'Einsiedlä au mini Sündä und winn dich dinn der Bichtvater absolviert, sä sind au mini Sündä vergieh (vergeben)". Der Mann war einverstanden. Sie setzten sich beide auf den grossen Plattenofen, nahmen ein Brett zwischen sich, und die Frau begann zu beichten. Unter anderem gestand sie auch: „I hadr (habe dir) dinn au ä Cheïs (Käse) gstouhlä und z'Gält verbutzt." Da wurde der Beichtvater wütend, ballte die Faust und rief im grössten Zorn: „Sou chunds jetz us! Härrgott Saggermint! Winn-i jetz nit

[1]) Vgl. Archiv XII, 54 ff.; XIII, 203 ff.; XV, 112 ff. — [2]) Im Volksmunde heisst die grobgezähnte Seite eines Haarkammes „Richter", die feingezähnte „Luser". — [3]) Der „Büls" wird gründlich gewaschen, mit Schafblut gefüllt und gewürzt wie die Blutwurst; an einem solchen kann sich die grösste Familie satt essen.

an Gottesstatt ufem Oufä joubä hoggäti, i schleïch di (würde dich schlagen) bigost blau und grüä dich, du verstoules Ripp, du!"

Die Antwort des Weisstannerknaben. Der Pfarrer von Mels fragte auf einem Gang nach Weisstannen einen des Weges kommenden Knaben, ob es in Weisstannen auch Esel gebe? „Nein", antwortete der Knabe, „es chund all vu Mels här!"

Das Retourbillet. Eine Weisstannerin kam auf die Station Mels und verlangte .ein „Hin-und-Härfahri". Als sie der Vorstand fragte wohin, antwortete sie: „Das gouht di ä Dr... a!"

Der hilfbereite Heiland. Bei starken Gewittern ist es im St. Galler Oberland Brauch, dass die Frauen Weihwasser, geweihte Stechpalmen oder Kohlen, geweihtes Brot und Salz ins Freie werfen, um so mit Gottes Beistand die Wirkung des Gewitters abzuschwächen. Als einmal in Weisstannen ein furchtbares Hagelwetter über die Berge herüberkam, nahm eine Weisstannerin das kleine Kruzifix aus dem Stubenwinkel und legte es auf das hochwogende Gras vor dem Hause. Sturm und Regen peitschten das Kruzifix auf dem Grase hin und her. Das Weib beobachtete die Bewegungen zum Fenster hinaus und rief den Ihrigen voller Freude zu: „Luägen, luägen, das chli cheibä Chröttli, wiä weïhrts-es-i (wie wehrt es sich)!"

Die verstopften Fenster. Schmied Z. von Sargans, bekannt als ein witziger Kauz, fuhr an einem Aschermittwoch, an dem es wieder einmal bei Süssdruck, Stockfischen und Schnecken hoch her ging, mit seinem Handwägelchen am Gasthaus zum „Rebstock" vorbei. Die lustigen und angeheiterten Kameraden sahen ihn, öffneten die Fenster des ersten Stockes und luden Schmied Z. ein, ebenfalls heraufzukommen und teilzunehmen. Schmied Z. stemmte die Hände in die Hüften, warf einen spöttischen Blick nach den offenen Fenstern und sagte in seiner pustenden und trockenen Manier: „Sit winn hät jetz der Räbstoggwürt sini Pfister mit Lumpä bschoppet?"

Grenzschutz. Derselbe Schmied Z. steckte auf der Grenze gegen sein Nachbargut eine Menge kurzer Eisenpfähle, weil ihm der gute Nachbar immer hinübermähte. Als sich der Nachbar über die Pfähle beklagte, weil sie ihm die Sense

beschädigten, antwortete Schmied Z.: „Bis du nu z'friedä, das ist nu afangs der Sumä (Samen), d'Studä waxen dinn vu sälber!"

Der starke Sarganser. Man erzählt, dass die beiden grossen und schweren Marmorsäulen in der Pfarrkirche zu Sargans, die zur Stütze der Empore dienen, von zwei Männern hineingetragen worden seien. Einer liess die eine Säule fallen, weshalb diese den heute noch sichtbaren Bruch aufweist. Der stärkere Träger kam einst dazu, als 14 Arbeiter einen gewaltigen Marmorblock nicht mehr von der Stelle brachten. Der Mann jagte die Arbeiter weg, packte den Stein, lud ihn auf seinen Rücken und trug ihn an seinen Bestimmungsort. Der Druck des Steines sei aber so gross gewesen, dass der Träger auf der harten Strasse bis an die Knie in die Erde hineingesunken sei.

Unbekannt. Herr Pfarrer X. begegnete in Mels zwei Kindern. Diese boten ihm, wie das im St. Galler Oberland üblich ist, die Hand, und der Pfarrer fragte freundlich: „Chindä, kennet ihr auch den Herrn Jesus?" „Nei", antworteten sie kleinlaut „mer (wir) sind vu Wisstannä!"

Rücksichtsvoll. Eine Weisstannerin kam zum ersten mal auf die Bahnstation Mels, wo sie ein Billet nach Wallenstadt löste. Sie stieg in den Wagen, in welchem sie einzige Passagierin war. Als sie dies bemerkte, stieg sie wieder aus und sagte zum Stationsvorstand in aller Gutmütigkeit: „Jä mägä miär (wegen mir) ällei müend-er nit fahrä!" Derweil fuhr der Zug ohne sie fort.

Un artiste paysan du Pays d'Enhaut.

Jean-Jacob Hauswirth, 1808—1871.

Par Th. Delachaux, Cormondrèche.

Il en est de l'œuvre d'art rustique comme de la chanson populaire, l'auteur en est le plus souvent inconnu ou légendaire et pendant longtemps on s'est contenté de dire qu'elle est née dans le peuple comme un infusoire était réputé naître spontanément dans une infusion de foin.

Le sens critique et l'esprit scientifique se sont depuis lors infiltrés partout et non contents de savourer l'œuvre d'art ou la chanson telles qu'elles nous sont transmises par la tradition, nous voulons en connaître la genèse, l'histoire complète avec toutes ses modifications, ses versions ab ovo.

En Art populaire, la chose n'est pas toujours si aisée qu'elle en a l'air; il est rare qu'un objet porte une signature et lorsqu'il y a des initiales, ce sont celles du propriétaire et non celles de l'artiste. Et puis il est souvent difficile de distinguer parmi des objets semblables ceux qui portent l'empreinte d'un style particulier, tant la tradition du décor est uniforme. Aussi croyons-nous que c'est une chance toute spéciale de découvrir l'œuvre presque complète d'un artiste paysan qui a su développer une technique déjà ancienne, et lui donner une importance inusitée presqu'inimitable, en restant un maître en son genre, dont la moindre œuvre porte la marque de son génie.

Il y a une dizaine d'années j'eus l'occasion de faire des séjours prolongés dans le Pays d'Enhaut vaudois et comme j'y avais un frère médecin, les occasions de pénétrer dans maint chalet ne m'ont pas manqué. Je fus frappé de voir dans presque chaque intérieur et en bonne place un ou deux tableaux en découpures de papiers de couleurs, représentant presque toujours un «remuage» ou une scène de bal champêtre. Tous les tableaux avaient un tel air de parenté que j'arrivai à la persuasion qu'ils ne pouvaient être que de la même main. Une enquête dans ce sens me montra bientôt que je ne m'étais par trompé et l'auteur de tous les tableaux se trouva être un personnage déjà presque légendaire, appelé

le Grand des Marques. C'était évidemment un surnom dont voici l'explication: les tableaux en question sont appelés marques, probablement parce que primitivement les découpures d'un format plus petit servaient de marques dans les Bibles. Après bien des questions, j'arrivai à savoir que le Grand des Marques s'appelait de son vrai nom *Jakob Hauswirth.* Les renseignements les plus précis m'ont été fournis par son acte de décès que voici:



Fig. 1

«Le 31 mars 1871 Louis Dd Chapalay, vérificateur des décès de la paroisse de l'Etivaz, a déclaré que Hauswirth, Jean Jacob, de Gesseney, domicilé à l'Etivaz, âgé de soixante-trois ans, fils de Hauswirth, Bénédict et de Marguerite Lucie, née Jaggi, est décédé à l'Etivaz le vingt neuf mars 1871 à neuf heures du matin.»

sig. Th. Glinz, pasteur.

J'en déduis qu'il est né en 1808, ce qui a son importance par le fait que la technique des silhouettes était florissante à cette époque jusque vers 1850, mais plus spécialement vers 1830.

Et maintenant quelques détails plus personnels sur notre artiste. Le Grand des Marques, comme son sobriquet l'indique, était de forte taille. Un autre surnom que les gamins lui criaient dans la rue nous le montre avec une démarche cassée: «Trébocons!» ce qui veut dire «trois morceaux». Il était grand et avait surtout des mains énormes; aussi avait-

il muni sa paire de petits ciseaux de grandes boucles en fil de fer afin d'y pouvoir introduire ses doigts!

Il fut un temps charbonnier derrière Rodomont, montagne au nord de Rougemont. A la fin de sa vie, il s'était construit une hutte dans la forêt des Gorges du Pissot qui mênent de Château d'Oex à l'Etivaz; c'est là qu'il est mort. Pendant la plus grande partie de sa vie il fit des journées à droite et à gauche chez les paysans de la vallée et durant les veillées, le soir, il prenait sa sacoche avec sa provision de «papiers de caramels» et ses ciseaux à boucles de fil de fer et se mettait à créer ses compositions. Il en faisait sur commande avec les initiales du propriétaire et la date; mais il en faisait aussi d'avance en vue de la vente, car il faisait de temps à autres des tournées dans le pays, offrant de maison en maison ses «marques» et il en avait pour toutes les bourses. Il allait ainsi de l'Etivaz jusqu'à Lauenen en passant par les Moulins, Château d'Oex, Flendruz, Rougemont, et Gessenay. Il en vendait aussi parfois aux étrangers, car il y a longtemps que Château d'Oex était visité par de nombreux Anglais. Je me laissai dire que le «Grand des Marques» à cette occasion offrait une fois sa marchandise à une vieille demoiselle bien pensante qui faisait volontiers de l'évangélisation. Celle-ci lui demandant s'il aimait N. S. Jésus-Christ, il répondit au grande scandale de son interlocutrice «Ah! Diable oui!». Ainsi, tout ce que j'ai pu apprendre au sujet de ce Jean Jacob Hauswirth, nous le montre comme un gros ouvrier de campagne, sans fortune, vivant au jour le jour du travail de ses bras, tantôt comme charbonnier, tantôt comme bûcheron; il devait être un vieil original puisqu'il alla se construire une cabane dans le site le plus sauvage du Pays d'Enhaut, dans ces gorges du Pissot, cabane où il mourut à l'âge de 63 ans. Mais dans ce corps de rustre dont les gamins se moquaient au passage, habitait une âme de poête, une âme naïve comme il s'en trouve parfois chez les plus humbles, ouverte à tous les spectacles de la vie de tous les jours et sentant le besoin de chanter en de petits poèmes les travaux et les joies de ses semblables. Il avait choisi pour cela la technique la plus humble et la plus naïve, celle des silhouettes en papier découpé, fort en vogue de son temps. Mais il y avait en lui l'étoffe d'un peintre et le noir ne lui suffisait pas, il enrichit sa technique par l'emploi de papiers de couleurs

si bien qu'il en fit un métier à part, bien à lui. Le fond de son matériel était formé par les «papiers de caramels» dont les épiciers faisaient les petits cornets à bonbons, les papiers chinés et enfin les papiers imprimés, papiers de tapisserie à fleurs ou à semis dont il tirait d'heureux effets pour les bordures. Il était surtout d'une habilité étourdissante et il se plaisait aux tours de force, tels ces enroulements en huit couché, coupé d'un carré au centre, ou encore ces cœurs formés



Fig. 2

de rameaux avec des oiseaux, sans parler de ces grands tableaux découpés dans une seule feuille, sans aucune bavure. Avec une telle technique il pouvait se permettre les grandes compositions que nous allons étudier.

Ce qui trahit à première vue l'artiste populaire c'est l'ordonnance sévèrement décorative de ses compositions. La grande surface est divisée régulièrement en zones superposées indiquant des plans successifs et chaque composition, ou même chaque vignette possède un motif central équilibrant le tout. Comme tout artiste primitif, il a l'horreur du vide, les espaces blancs trop vastes sont coupés par de petits motifs qui n'ont souvent d'autre rôle que celui de faire tache, de boucher un trou. Il a de singulières libertés quant à l'échelle des objets les uns en rapport avec les autres. Par exemple un jardin est figuré par une clôture et un clédat d'où émerge une fleur aussi grande qu'un arbre. C'est qu'ici la fleur est un symbole décoratif, représentant à elle seule tout ce qui pousse dans

le jardin. Il en est de même des fruits sur les arbres; en réalité l'échelle serait trop petite et l'artiste agrandit l'élément représentatif aux dépens du nombre. Il en est de même pour les feuilles, puis pour les oiseaux et les écureuils sautant sur les sapins. Le but est d'être clair et d'arriver à un résultat plaisant, harmonieux dans ses masses et dans ses couleurs.

Notre artiste possède à un très haut degré ce don de la composition décorative et de la stylisation dans le meilleur sens du mot, et nous trouvons dans ses œuvres toutes les qualités qui nous charment dans les œuvres d'art primitives de tous les pays et de toutes les époques.

Passons en revue les principaux sujets traités. Tout d'abord les simples vignettes: celles-ci sont toujours découpées dans un papier plié en deux et ouvert ensuite, de sorte qu'il y a un motif ornemental central et généralement un bouquet d'arbres avec un personnage, femme au parasol ou cavalier formant les deux côtés symétriques. Ou bien c'est une maisonnette au centre avec un double jardin. Ces petites vignettes sont toujours admirablement équilibrées et la répartition du blanc et du noir y est impeccable, le sujet est d'une concision et d'une simplicité lapidaire qui en font de vrais chefs-d'œuvre. Ces vignettes servent parfois à combiner de grands tableaux; nous en possédons un formé par six motifs différents encadrés d'une large bordure, qui est un des plus beaux que nous connaissions.

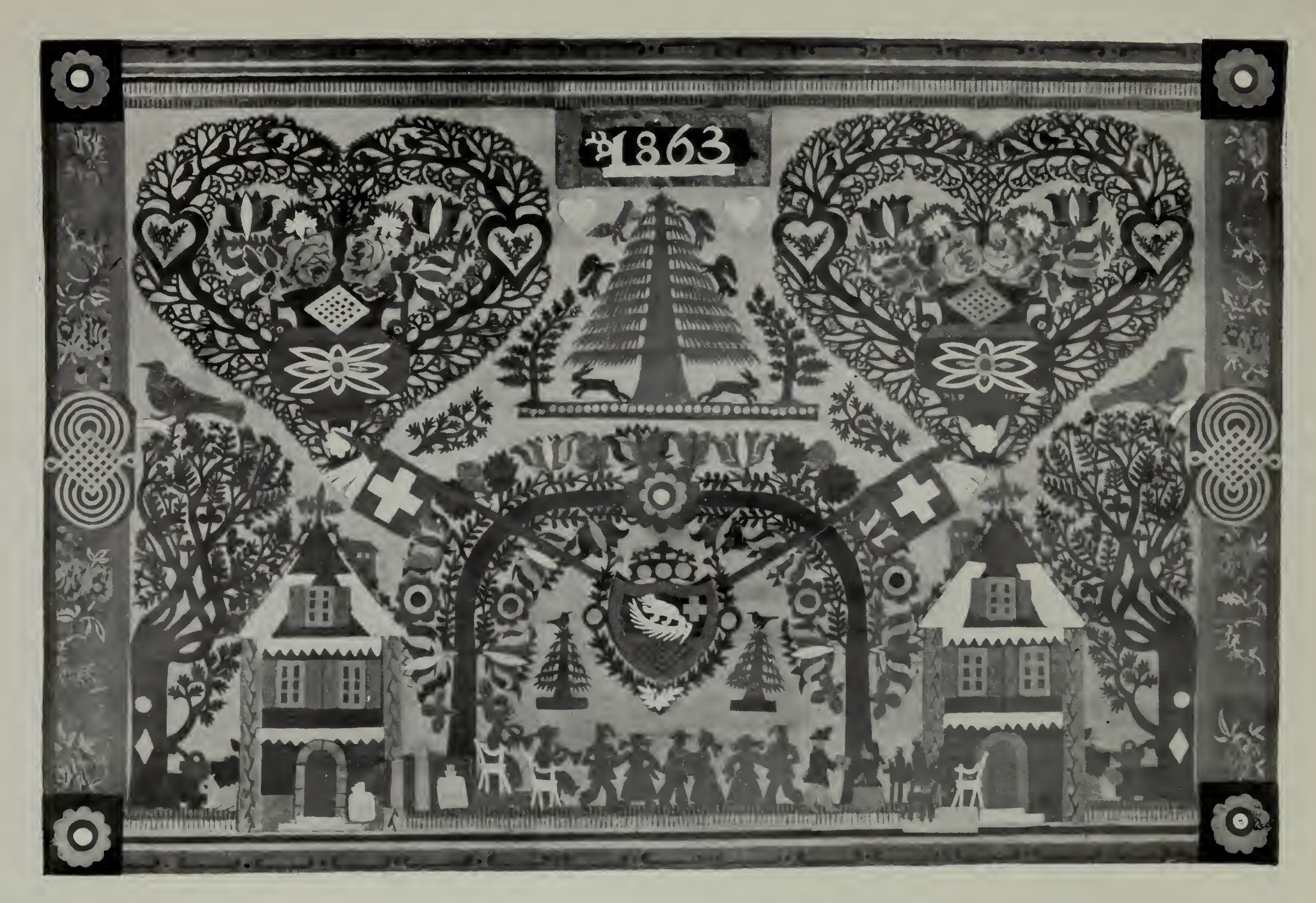
Le vase de fleurs ou le bouquet dans un grand pot est un sujet favori et il est traité dans tous les formats. Le vase porte souvent l'ours de Berne, car notre artiste vivant dans le canton de Vaud, tient à montrer son origine bernoise. L'ours est comme une signature que nous trouvons presque dans toutes les œuvres de Hauswirth. Les fleurs sont variées, mais le grand œillet, rappelant plutôt la grande centaurée des Alpes, ne manque jamais. Dans les grands bouquets, le centre est habilement formé par de petites roses découpées dans un papier peint, l'effet en est curieux et point désagréable.

Le coeur, enfin, est un élément très fréquent tantôt employé seul, il prête à une ornementation fort riche de rameaux ou de petites palmes, le centre est généralement divisé en deux par un terrain quadrillé sur lequel courent deux cerfs ou deux chamois en sens contraire. Un cœur semblable forme généralement le centre des grandes compositions.



Planche II




1863





Le schéma des grands tableaux est presque toujours une division horizontale en trois ou quatre zones formées par un chemin partant du bas et montant en formant des lacets. Ce chemin est fortement accusé et souvent garni de distance en distance de petites rosaces d'or. Les espaces sont remplis par des arbres d'essences diverses régulièrement disposés, sauf au centre qui est réservé à un grand cœur ou un vase de fleurs. Ce schéma, avec des modifications de détails, sert aux trois



Fig. 3

sujets principaux traités le plus généralement et qui sont: le «remuage» ou montée du troupeau à l'Alpage, la fête de l'abbaye (Chilbi) et la chasse. Le premier des trois est le plus fréquent et celui où notre artiste excellait. Il semble, à voir le nombre de fois qu'il a traité ce poême de la vie alpestre et toujours avec une variété de détails pittoresques et amusants, qu'il ne pouvait se lasser de le chanter. A vrai dire, c'est aussi celui qui trouvait le plus d'écho auprès de ses clients. Il est curieux de constater le prix qu'attachent encore maintenant les gens du pays à ces tableaux et la plupart ne veulent pour rien au monde s'en défaire, sentiment qui leur fait du reste le plus grand honneur.

Au contraire de la rigidité décorative de l'ensemble, nous trouvons dans l'interprétation des détails un sens du mouvement et du pittoresque qui font souvent défaut dans l'art populaire.

Il y a du reste des sujets qu'il réussit mieux que d'autres, ses vaches et ses chèvres sont admirables ainsi que les chevaux.

Les autres animaux réussissent moins bien, quoiqu'ils soient toujours reconnaissables. Les hommes sont souvent trop courts et manquent de proportions, malgré cela ils sont pleins de vie et remplissent fort bien leur rôle, en général secondaire. Par contre notre artiste est passé maître lorsqu'il découpe des arbres et des fleurs.

De temps à autre Hauswirth essayait de sortir de sa formule habituelle et cherchait à résoudre des problèmes de perspective. Tandis qu' habituellement les maisons se présentent simplement en profil, il en a parfois présenté de trois quarts, montrant deux façades; mais on sent que ce sont là de timides essais suggérés peut-être par des gravures qu'il avait vues.

Un des plus curieux parmi ses tableaux (Pl. V) est sans contredit ce départ du troupeau d'un pâturage usé pour se rendre dans l'alpage suivant. Pour indiquer cette différence entre l'herbe courte et ravagée et le pâturage encore intact il fallait abandonner le système du terrain figuré par une simple ligne. Voici comment il s'y prit: une grande surface d'un vert clair occupe la moitié inférieure du tableau, dans la partie supérieure et séparé par une bande blanche, se trouve le pâturage vert foncé. Les deux surfaces sont reliées par un bout de chemin tournant; un chalet dans chacun des pâturages et des sapins disposés de façon imprévue et pittoresque.

Sur le chemin qui monte une partie du bétail s'avance tandisque quelques vaches retardataires se promènent encore dans le bas; d'autres sont arrivées dans leur nouveau séjour et entourent le chalet; un groupe curieux de six petites chèvres blanches avec leur chévrier marchent deux par deux, tandisque derrière les sapins qui forment la limite supérieure, quelques cimes rocheuses dessinées au crayon sont hantées par de trop grands chasseurs. Ce tableau, dans son extrême naïveté, est adorable par l'imprévu de sa composition, l'arrangement de toutes ces petites notes de couleurs vives, par la sûreté du goût de l'artiste dont les moyens sont limités, mais qui sait admirablement se servir de ceux qu'il a. Il est probable que l'idée première de cette œuvre a été suggérée par la rencontre fortuite des deux papiers verts. Ce genre de point de départ purement technique est plus fréquent en Art qu'on ne le pense généralement.

Il est difficile de dire à partir de quelle date Hauswirth a commencé ces travaux de découpage. Aucune «marque»

ne porte à ma connaissance une date antérieure à 1854, tandis que j'en possède plusieurs de cette année-la. Il se pourrait qu'il ne soit venu dans le pays qu'à ce moment là. Ce qui est certain c'est qu'il a évolué depuis cette époque et que les œuvres des années 1860 à 67 sont les meilleures. Celle qui révèle le goût le plus sûr est certainement une œuvre portant la date de 1867 (Pl. IV), la plus récente que je connaisse. C'est un départ pour l'Alpe en noir, vert et or, d'un aspect



Fig. 4

sévère, d'un dessin très pur et d'une composition parfaitement claire qui, à elle seule, suffirait à placer son auteur en très bon rang.

Il y a dans l'œuvre de Jacob Hauswirth une foule de détails qui permettraient de reconstituer d'une façon originale certains côtés de la vie du pays où il a vécu; elle a donc une valeur documentaire indéniable. Mais elle est surtout importante par sa haute valeur esthétique d'une éclosion d'art populaire pur de toute influence étrangère, nourri à la source de traditions locales et de l'observation ingénue et naïve de la nature.

Elle nous est précieuse encore en tant que document de psychologie artistique et de psychologie populaire. Le fait qu'un artiste de la valeur de celui-ci n'a pratiqué son art sa vie durant qu'en dilettante, quoique ses œuvres fussent appréciées et achetées par ses contemporains, montre une fois de plus que l'artiste tel que nous le concevons, est un produit récent de la civilisation.

Dans tous les cas il nous a semblé que nous faisions œuvre de justice en tirant de l'oubli le nom de Jacob Hauswirth qui mérite hautement de passer à la postérité avant que ses œuvres aient été dispersées par les antiquaires et les étrangers avides de curiosités locales.

Explication des figures.

Fig. 1 à 4. Silhouettes noires en papier découpé. Environs de 1857.

Pl. I. Grande silhouette noire découpée d'une seule pièce. Dans le bas, maison avec jardin d'agrément; dans le haut, vaches montant au pâturage et chalet avec fabrication du fromage. Au centre corbeille de fleurs et cœurs, chamois et cavaliers évoquant les événements de 1856. 24,5 × 35 cm (de 1857.)

Pl. II. Grand coeur décoratif, jardin et armoiries bernoises. Bordure de papier peint (date inconnue). 23,5 × 33 cm.

Pl. III. Fête de village. Personnages dansant sous un arc de triomphe fleuri, paré d'un écusson bernois et de deux drapeaux fédéraux. De chaque côté une maison avec arbre et fontaine. Dans le haut deux grands cœurs décoratifs, au centre un sapin avec écureuils et lièvres, surmonté de la date 1863. Format 31 × 46 cm.

Pl. IV. Départ pour l'alpe. Dans le bas au centre maison, jardin d'agrément et fontaine, arbres divers. A droite monte un chemin en lacets serré de rosaces d'or traversant 3 fois le tableau et le coupant en 4 zones et qui aboutit au centre en haut au chalet dans lequel deux armaillis préparent le fromage. Tout le long du chemin monte le troupeau accompagné par les armaillis portant les divers ustensiles du chalet. Un char à échelle portant la grande chaudière ferme la marche, précédé par le taureau et un poulain. De chaque côté du chalet se dressent quatre grands sapins où des écureuils prennent leurs ébats. Au centre du tableau un arbre s'épanouit en cœur décoratif. Le soubassement du chalet porte la date 1867. Format 33 × 46 cm. Belle bordure découpée entourant le tout. Noir avec rehauts de vert clair et d'or.

Pl. V. Les deux pâturages. Composition avec recherche de pittoresque et de perspective. Le troupeau quitte le pâturage du bas, dont le vert clair indique que l'herbe est broutée, pour monter dans celui du haut figuré par un vert plus foncé. Vaches de toutes couleurs, unies ou en papiers chinés. Dans le haut montagnes dessinées au crayon sur lesquelles deux chasseurs poursuivent chacun un chamois. Bordure décorative. Date inconnue. Format 27,5 × 38 cm.

Alphabetisches Sachregister.

Buchdruckerei G. KREBS, Fischmarkt 1, Basel.

Verlag der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde Basel,

Augustinergasse 8.

Bestellungen sind von Mitgliedern an den Verlag der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, Augustinergasse 8, Basel, von Nichtmitgliedern durch Vermittlung jeder Buchhandlung oder direkt an den Verlag Karl J. Trübner, Strassburg i. E., zu richten.

I.

Schweizerisches Archiv für Volkskunde.

Vierteljahrszeitschrift.

Abonnement für Mitglieder[1]) Fr. 4.— (Mk. 4.—), für Nichtmitglieder Fr. 8. — (Mk. 8.—).

Bd. I (1897) vergriffen. Preis Fr. 20.—, so lange vorrätig.

Bd. II—XIX (1898—1915). Preis der frühern Jahrgänge für Mitglieder Fr. 7.— (Mk. 7.—), für Nichtmitglieder Fr. 8. — (Mk. 8.—).

Bd. XX (1916). Festschrift für E. Hoffmann-Krayer. Preis für Mitglieder Fr. 8.50 (Mk. 8.50), für Nichtmitglieder Fr. 10.— (Mk. 10.—).

II.

Schweizer Volkskunde.

Monatsschrift.

Korrespondenzblatt der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde. (Jährlich 6 Bogen in 8°). Für Mitglieder gratis. Jahresbeitrag Fr. 3.— (Mk. 3.—).

Jahrg. 1 (1910)—5 (1915) können, so weit vorrätig, von Mitgliedern zum Preise von Fr. 3.— (Mk. 3.—) für den Jahrgang nachbezogen werden. An Nichtmitglieder und im Tauschverkehr wird diese Zeitschrift nicht abgegeben.

III.

Schriften der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde.

Bd. I E. A. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz. I. Zürich 1902. Für Mitglieder Fr. 8.— (Mk. 7.50), für Nichtmitglieder Fr. 10.— (Mk. 8.50).

Bd. II Gertrud Züricher, Kinderlied und Kinderspiel im Kanton Bern. Zürich 1902. (Nur noch in der Serie zu beziehen).

---

[1]) Der Jahresbeitrag der Mitglieder beträgt Fr. 3.— (Mk. 3.—).

Bd. III Alfred Tobler, Das Volkslied im Appenzellerlande. (Mit Melodien.) Zürich 1903. Für Mitglieder Fr. 2.50 (Mk. 2.50), für Nichtmitglieder Fr. 3.50 (Mk. 3.50).

Bd. IV A. L. Gassmann, Das Volkslied im Luzerner Wiggertal und Hinterland. (Mit Melodien.) Basel 1906. Für Mitglieder Fr. 3.50 (Mk. 3.50), für Nichtmitglieder Fr. 4.50 (Mk. 450).

Bd. V E. A. Stückelberg, Geschichte der Reliquien in der Schweiz. II. [Schluss]. Basel 1908. Für Mitglieder Fr. 10.— (Mk. 10.—), für Nichtmitglieder Fr. 12.— (Mk. 12.—).

Bd. VI. J. Jegerlehner, Sagen aus dem Unterwallis. Basel 1909. Für Mitglieder Fr. 3.50 (Mk. 3.50), für Nichtmitglieder Fr. 4.50 (Mk. 4.50).

Bd. VII S. Grolimund, Volkslieder aus dem Kt. Solothurn. (Mit Melodien.) Basel 1910. Für Mitglieder Fr. 2.40 (Mk. 2.40), für Nichtmitglieder Fr. 3.— (Mk. 3.—).

Bd. VIII S. Grolimund, Volkslieder aus dem Kt. Aargau. (Mit Melodien.) Basel 1911. Für Mitglieder Fr. 5.— (Mk. 5.—), für Nichtmitglieder Fr. 6.20 (Mk. 6.20).

Bd. IX J. Jegerlehner, Sagen und Märchen aus dem Oberwallis. Mit vergleichendem Anhang und Register zu Bd. VI und IX von Hanns Bächtold. Basel 1913. Für Mitglieder Fr. 6.— (Mk. 6.—), für Nichtmitglieder Fr. 8.— (Mk. 8—).

Bd. X J. Jörger, Bei den Walsern des Walsertales. Basel 1913. Für Mitglieder Fr. 1.50 (Mk. 1.50), für Nichtmitglieder Fr. 2.— (Mk. 2.—).

Bd. XI Hanns Bächtold, Die Bräuche bei Verlobung und Hochzeit. Mit besonderer Berücksichtigung der Schweiz. Eine vergleichend volkskundliche Studie. I. Basel 1914. Für Mitglieder Fr. 10.— (Mk. 10.—), für Nichtmitglieder Fr. 13.50 (Mk. 13.50).

Bd. XII Werner Manz, Volksbrauch und Volksglaube des Sarganserlandes. Mit 7 Tafeln und einer Karte. Basel 1916. Für Mitglieder Fr. 5.— (Mk. 5.—), für Nichtmitglieder Fr. 6.— (Mk. 6.—).

Bd. XIII Arthur Rossat, Les chansons populaires de la Suisse romande. Vol. I: Les chansons traditionnelles. Erscheint Ende 1916 im Umfange von etwa 160 S. mit Melodien. Für Mitglieder Fr. 6.— (Mk. 6.—), für Nichtmitglieder Fr. 6.50 (Mk. 6.50).

IV.

Ferner sind im Verlag der Gesellschaft erschienen:

E. F. Knuchel, Die Umzüge der Klein-Basler Ehrenzeichen. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung. Basel 1914. Für Mitglieder Fr. 1.20 (Mk. 1. 20), für Nichtmitglieder Fr. 1.50 (Mk. 1.59).

J. Heierli, Die Klettgauer- oder Hallauertracht des Kantons Schaffhausen. Mit 20 Tafeln und einem Schnittmuster. Basel 1915. Preis Fr. 2.— (Mk. 2. —). (S.-A. von „Archiv" Bd. 19.

Hanns Bächtold, Aus Leben und Sprache des Schweizer Soldaten. 2., erweiterte Auflage. Basel 1916. 80 S. Preis Fr. 1.— (Mk. 1.—). (S.-A. von „Archiv" Bd. 19.

Folklore militaire Suisse. Bâle 1916. Preis Fr. —.50 (Mk. —. 50).

L. Rütimeyer, Über einige archaistische Gerätschaften und Gebräuche im Kanton Wallis und ihre prähistorischen und ethnographischen Parallelen. Mit 2 farbigen und 4 schwarzen Tafeln und 57 Illustrationen im Text. Basel und Strassburg 1916. Preis Fr. 3. — (Mk. 3.—). (S.-A. von „Archiv" Bd. 20).

S. Singer, Alte Schweizerische Sprichwörter. Basel und Strassburg 1916. Preis Fr. 1. — (M. 1. —). (S.-A. von „Archiv" Bd. 20).

O. Waser, Volkskunde und griechisch-römisches Altertum. Basel und Strassburg 1916. 64 S. Preis Fr. 2.50 (Mk. 2. 50). (S.-A. von „Archiv" Bd. 20).

Volkskundliche Untersuchungen. Von einem internationalen Kreise befreundeter Forscher Eduard Hoffmann-Krayer dargebracht zur Feier des zwanzigjährigen Bestehens des „Schweizerischen Archivs für Volkskunde". Im Auftrage der Schweiz. Gesellschaft für Volkskunde, hrsg. von Hanns Bächtold. Basel und Strassburg 1916. Preis Fr. 10. — (Mk. 10. —). (S.-A. von „Archiv" Bd. 20, 1916).

Inseratenanhang

(Die einspaltige Nonpareille-Zeile kostet 50 Cts. (Ausland 50 Pfg.)
Für grössere Aufträge gewähren wir hohen Rabatt.

